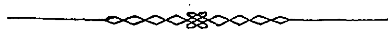
Seeburg
Die
Anbetung
des Herrn
bei
Paulus

Die Anbetung des „Herrn“ bei Paulus.

Von

Alfred Seeberg,
Magister der Theologie.



Riga.
Druck von W. F. Häcker.
1891.

Дозволено цензурою. Рига, 6 Апрѣля 1891 г.

In den Controversen über die Gottheit Christi hat man sich seit der alten Kirche bis auf unsere Tage häufig auf die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Anbetung Jesu berufen, um damit die Gültigkeit der eigenen christologischen Auffassung zu stützen. Man dürfte damit in der That das Gebiet berührt haben, welches so sehr wie kein anderes geeignet ist die Frage zu entscheiden, ob dem Sohn in demselben Sinne wie dem Vater Gottheit zuzusprechen ist. Besteht zwischen der Anbetung des Vaters und des Sohnes gar kein Unterschied, ist ferner die so geartete Anbetung des Sohnes unlösbar mit dem Wesen des Christenthums verbunden und daher als solche in den ältesten christlichen Schriften bezeugt, dann ist damit die Gottheit Jesu im obigen Sinne für den Glauben der christlichen Gemeinde zwingend bewiesen; denn wenn irgend etwas, so steht der gesammten Schrift alten und neuen Testaments der Grundsatz fest, daß es eine verabscheuungswürdige Sünde ist, einen andern als nur den einen Gott anzubeten.

Trotzdem nun der Stellung des N. T. zu der Anbetung Jesu eine so hohe Bedeutung zukommt, liegt doch kaum eine wissenschaftliche Arbeit über diesen Gegenstand vor[1]), woraus sich die Berechtigung meines Versuches ergeben dürfte.

Indem ich mich auf die Paulinischen Schriften beschränke, entnehme ich das Material für meine Darstellung unterschiedslos allen Briefen, welche den Namen des Apostels tragen, denn die in Frage kommenden Stellen liegen übereinstimmend und ohne wesentliche Modification in allen Briefen vor, am concentrirtesten freilich in den vier Hauptbriefen und besonders in dem ersten Korintherbrief. Weniger

[1]) Der schöne Vortrag von Th. Zahn über „die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel“ Stuttgart 1885, ist populär gehalten, bietet aber auch in wissenschaftlicher Beziehung viel Beachtenswerthes. Lücke's Abhandlung: „de invocatione Jesu Christi“ enthält wenige und wie mir scheint, werthlose Worte über die Frage.

dagegen und jedenfalls nichts Neues ergab sich aus den Gefangenschaftsbriefen und den Pastoralbriefen. Sollte man daher nicht geneigt sein, die letzteren als paulinisch anzuerkennen, so würden dadurch meine Resultate an Gültigkeit nichts einbüßen.

Der Name, unter welchem Christus bei Paulus angebetet wird, ist der Name *κύριος*. Zum rechten Verständniß der Anbetung des Herrn wird es nun nöthig sein, festzustellen, welches des Apostels Vorstellung von dem Herrn ist, dem die Anbetung gilt, und welches seine Vorstellung von der Anbetung ist, die dem Herrn gilt.

I. Der Herr, welchem die Anbetung gilt.

Außer den vielen Stellen, in welchen das Wort *κύριος* mit den Namen *Ἰησοῦς* oder *Ἰησοῦς Χριστός* verbunden ist, begegnet uns dasselbe alleinstehend und in Beziehung auf Gott oder Christus etwa 172 mal. Häufig ist *κύριος* mit dem Artikel verbunden, aber nicht viel seltener fehlt der Artikel. Man hat gemeint[1]), das artikellose *κύριος* beziehe sich auf Gott, während *ὁ κύριος* nur Bezeichnung Christi sei. Aber diese Annahme ist falsch, denn das Fehlen des Artikels ist durch rein sprachliche Gründe veranlaßt[2]). Der Artikel nämlich ist bei *κύριος* nur in folgenden Fällen fortgelassen: 1) wenn die genetivische Form *κυρίου* von einem andern Substantiv abhängt; seltener findet sich dann der Artikel; 2) wenn das Wort von einer Präposition abhängt; nur in ganz vereinzelten Fällen ist dann der Artikel gebraucht, nämlich: 1 Kor. 11, 23 und 32; 2 Kor. 5, 6 und 7; 3) wenn das Wort *κύριος* prädikative Stellung hat; 4) wenn Paulus alttestamentliche Stellen anführt, in welchen die LXX *κύριος* artikellos gebrauchen; 5) Röm. 14, 6 ff. und Col. 4, 1. In diesen beiden Stellen ist der Begriff des Herrschens in Veranlassung von Gegensätzen stark betont.

Um festzustellen, ob der Name *κύριος* nur auf Christus oder auch auf Gott bezogen wird, müßte man alle einzelnen Stellen einer Prüfung unterziehen. Das würde mich hier zu weit führen und ich beschränke mich daher auf folgende Erwägungen. Sieht man von den Stellen

---

[1]) So Gabler: Kleinere theologische Schriften, Bd. I, S. 186 ff.

[2]) So schon Winer: De sensu vocum *κύριος* et *ὁ κύριος* in actis et epistolis apostolorum, Erlangen 1828.

ab, wo κύριος in alttestamentlichen Citaten verwandt ist und setzt man voraus, daß Paulus das Wort entweder auf Gott oder auf Christus bezieht, so ergiebt sich jedenfalls, was auch allgemein anerkannt wird, daß in der bei weitem größeren Zahl von Stellen[1]) die Beziehung auf Christus nothwendig ist. An den Stellen, wo eine offenbare Nöthigung nicht besteht, ist jene Beziehung doch oft so natürlich, daß den Exegeten gar nicht der Gedanke an eine andere Möglichkeit in den Sinn gekommen ist, so z. B. 1 Kor. 7, 32 ff. Bei diesem Sachverhalt liegt die Frage sehr nahe, ob nicht in den paulinischen Schriften κύριος überhaupt nur eine Bezeichnung Christi sei. Daß es sich wirklich so verhält, wird man anzunehmen berechtigt sein, wenn sich nachweisen läßt, daß unter den verhältnißmäßig wenigen Stellen, wo keine zwingende Nöthigung der Beziehung auf Christus besteht, sich keine einzige findet, die nothwendigerweise auf Gott bezogen werden müßte. Dies letztere wird freilich von den wenigsten Exegeten zugegeben. Auch Weiß nimmt an, daß in einer freilich ganz geringen Zahl von Stellen[2]) unter κύριος Gott verstanden werden muß. Wir werden erwarten dürfen, daß in den von ihm angeführten Stellen, die auch von anderen Exegeten häufig auf Gott bezogen werden, die Nöthigung dieser Beziehung für besonders stark gilt. Ist sie hier nicht vorhanden, so wird das in den anderen Stellen noch weniger der Fall sein.

Was zunächst 1 Kor. 4, 19 anlangt, so macht hier der Apostel sein Kommen zu den Korinthern von des Herrn Willen abhängig. Daß in entsprechenden Stellen anderen Ortes nicht von des Herrn, sondern von Gottes Willen geredet wird (so Röm. 1, 10; 15, 32), beweist noch nicht, daß hier unter dem Herrn Gott verstanden werden müßte. Wenn Meyer 1 Kor. 16, 7 κύριος auf Christus bezieht, da dieser es ist, in dessen Dienst der Apostel reist und wirkt, so ist nicht einzusehen, warum er nicht auch dieselbe Erklärung in der vorliegenden ganz ähnlichen Stelle gelten läßt. Daß κύριος hier sehr wohl auf Christus bezogen werden kann, geht auf's Deutlichste aus 1 Th. 3, 11 hervor. Außer den beiden besprochenen Stellen führt Weiß 1 Kor. 7, 17 an. Hier aber scheint mir die Beziehung auf Gott nicht nur nicht

[1]) Nach meinem Urtheil ist das Verhältniß ungefähr das von 121 zu 25.

[2]) Nämlich 1 Kor. 3, 5; 4, 19; 7, 17; 10, 19; 16, 7 und Röm. 14, 4 ff., so Bibl. Theol. S. 282.

nothwendig[1]), sondern auch wegen des dicht nebenbei stehenden ὁ θεός ganz unwahrscheinlich zu sein[2]). Auch 1 Kor. 10, 9 muß, selbst wenn hier κύριος zu lesen ist, von Christus die Rede sein; denn handelte es sich auf dem Israelitischen Zuge um Sünden, die gegen Christus begangen wurden, und wird mit Hinweis auf jenen Vorgang vor einer gleichen Versündigung gegen den κύριος gewarnt, so kann unter letzterem nur Christus zu verstehen sein[3]). Was 1 Kor. 3, 5 anlangt, so hält auch Grimm[4]) wenigstens hier die Beziehung auf Gott für nothwendig. Auch das kann nicht zugegeben werden. Wir lesen nämlich an jener Stelle von einer verschiedenen Begabung vom κύριός her, um Glauben zu wirken. Daraus nun, daß der Apostel in V. 10 von diesem Wirken redet und es als der Gnade entsprechend hinstellt, welche ihm Gott gegeben, folge mit Nothwendigkeit, daß in V. 5 unter κύριος Gott verstanden werden müsse. Diese Folgerung wäre nur dann berechtigt, wenn nicht bei Paulus so sehr häufig ein und dasselbe Thun — wir kommen darauf später ausführlich zu sprechen — von Gott und von Christo ausgesagt würde und wenn dieses nicht noch viel näher neben einander geschähe, als es in unserer Stelle der Fall ist[5]). Aber auch hier scheint mir die Beziehung auf Christus nöthig, denn V. 6 stehen κύριος und θεός neben einander und werden also wohl nicht identisch gemeint sein können. Der artikellose Gebrauch des Wortes κύριος in V. 6, der außerdem nur noch Kol. 4, 1 vorliegt, weist auf eine außergewöhnliche Verwendung des Wortes, und eine solche liegt vor, denn im Gegensatz zu einem Thun, da man nur auf sich selbst bedacht ist, ist hier von solchen die Rede, die mit ihrem Thun ein Verhältniß zum Herrn bethätigen[6]). In diesem Zusammenhang kommt es nicht darauf an, wer der Herr ist, sondern was er ist. Obgleich also hier von Christo die Rede ist — das zeigt V. 9 — so ist doch dabei nicht an seine Person im Unterschied von einer anderen gedacht, sondern nur an die göttliche Herrschermacht, deren Träger er ist. So aber ist er nicht als von Gott verschieden

---

1) Vgl. 1 Tim. 1, 12 ff.; Eph. 4, 6; Phil. 3, 12.
2) Vgl. Heinrici z. St.
3) Vgl. Hofmann und Heinrici.
4) Lexicon S. 254.
5) Vgl. 1 Kor. 7, 17.
6) Vgl. Boehmer z. St.

vorgestellt. In dem letzteren Sinne hat Paulus das Wort *κύριος* wohl auch noch sonst zuweilen verwandt. 2 Tim. 1, 18 lesen wir: Es gebe ihm der Herr Gnade zu finden beim Herrn an jenem Tage. Daß hier *κύριος* nicht beide mal in demselben Sinne gemeint sein kann, versteht sich von selbst, und daß es zum zweiten mal nur Christum den Richter bezeichnen kann, ist ebenso gewiß. Darum aber ist das erste mal *κύριος* nicht auf Gott zu beziehen [1]), sondern es ist ohne persönliche Beziehung von demjenigen gemeint, von welchem der Menschen Heil abhängt. Ebenso ist das Wort *κύριος* wohl auch 1 Th. 3, 12 und 2 Th. 3, 5 gebraucht; aber um ein Bedeutendes wird sich ohne Willkür die Zahl der hierher gehörenden Stellen schwerlich erweitern lassen [2]).

Paulus bezieht also den Namen *κύριος* mit oder ohne Artikel, wenn von den alttestamentlichen Citaten abgesehen wird, nur auf Christus. In seltenen Fällen geschieht dies so, daß dabei zunächst nicht an die Person Christi gedacht wird, sondern an die Herrschermacht, deren Träger diese Person zusammen mit Gott ist.

Es erübrigt uns, in diesem Zusammenhang den Gebrauch des Wortes *κύριος* in den alttestamentlichen Citaten festzustellen. Nun könnte freilich bedenklich erscheinen, eine so scharfe Grenze zwischen beiden Gebieten zu ziehen. Doch handelt es sich uns nur um die wirklichen Citate, wobei freilich gleichgiltig ist, ob sie ausdrücklich als solche angeführt werden oder nicht. Nicht unter die Citate glaube ich die Stellen rechnen zu dürfen, von denen wahrscheinlich erscheint, daß sie nur in Erinnerung an alttestamentliche Stellen geschrieben sind [3]). In den Citaten eine abweichende Verwendung des Wortes *κύριος* anzunehmen, wird schon dadurch als berechtigt erwiesen, daß Paulus, auch äußerlich angesehen, das Wort anders gebraucht als die LXX. Paulus hätte z. B. von sich aus nie geschrieben *ἔγνω κύριος*, sondern nur *ἔγνω ὁ κύριος*. Ebenso hätte in der

---

[1]) Gegen de Wette.

[2]) Dieser Gebrauch des Wortes *κύριος* findet sich gegenwärtig oft in der erbaulichen Rede. Auch hier wird mit dem Wort Herr, wenn es auf eine bestimmte Person bezogen wird, gewöhnlich Christus gemeint. Aber diese Beziehung fehlt häufig, gerade so wie in den eben betrachteten Stellen bei Paulus, auf den auch jener Gebrauch des Wortes zurückgehen mag.

[3]) Z. B. 1 Kor. 10, 21; 12, 3; 2 Kor. 3, 18; 2 Theff. 2, 13; Röm. 10, 9; Eph. 5, 4.

häufigen Formel λέγει κύριος, die freilich Paulus entsprechend dem alttestamentlichen Gebrauch mit den Worten der LXX zuweilen von sich aus einschaltet[1]), der Artikel vor κύριος nicht fehlen dürfen.

Um Aussagen über das Verhalten Gottes zu den Menschen oder der Menschen zu Gott zu begründen, führt Paulus alttestamentliche Stellen an, in welchen entsprechende Aussagen in Bezug auf Jahwe vorliegen. Bei diesem Verfahren werden die alttestamentlichen Stellen verschiedenartig verwerthet. Sie dienen nämlich dazu, um eine Aussage in Bezug auf Gott oder auf Christus oder auf beide zusammen zu bekräftigen. In die erste Kategorie gehören z. B. 1 Kor. 3, 20 (vgl. V. 19); 1 Kor. 14, 21; 2 Kor. 6, 17 ff. (vgl. V. 16); Röm. 4, 7 u. 8 (vgl. V. 6); Röm. 9, 28 u. 29 (vgl. V. 22); Röm. 11, 34 (vgl. V. 33). Das alttestamentlich von Jahwe Geltende wird deutlich auf Christus bezogen in 2 Thess. 1, 9 (vgl. V. 7); 1 Kor. 2, 16 (beachte das Ende des Verses); 1 Kor. 10, 22 (vgl. V. 21); 1 Kor. 10, 26 (hier kann nach dem Zusammenhang nur gemeint sein, daß Christi und nicht der Dämonen die Erde und ihre Fülle ist, vgl. Holsten z. St.); 2 Kor. 3, 16 (vgl. V. 17); Röm. 10, 13 (vgl. V. 12). Wohl nicht zu der folgenden, sondern zu dieser Gruppe dürften 1 Thess. 4, 6; 2 Tim. 2, 19 u. 20; 4, 14 gehören. Die dritte Gruppe endlich enthält Stellen, in welchen das Wort κύριος ebenso wie Röm. 14, 6 verwandt wird. Hierher gehört 1 Kor. 1, 31, wo es auf Gott zurückgeführt wird, daß die Leser das Heil in Christo erlangt haben, und wo das diesem Thatbestande entsprechende Rühmen des Herrn als ein solches zu denken sein wird, welches Gott und Christo zugleich gilt[2]). Die hier citirte Stelle, nämlich Jerem. 9, 23, wird in gleichem Sinne 2 Kor. 10, 17 angeführt. Hier könnte freilich die Beziehung auf Christus am natürlichsten erscheinen. In V. 8 nämlich hatte der Apostel von einem Rühmen geredet betreffs der Gewalt, welche ihm der Herr (d. i. Christus, vgl. V. 7) zur Erbauung und nicht zu der Korinther Niederreißung gegeben hat. Wenn er nun meint, im Hinblick auf die Erbauung sich des Herrn rühmen zu sollen, so liegt es am nächsten, diesen Namen auf Christus zu beziehen. Nun aber ist die Forderung, welche jenes Citat enthält, in

---

[1]) Vgl. 1 Kor. 14, 21; 2 Kor. 6, 18.

[2]) Vgl. Hofmann z. St.

Gegensatz zum Selbstruhm gesetzt, und deshalb wird hier wie Röm. 14, 6 nur an den göttlichen Herrscher ohne bestimmte Fixirung seiner Person gedacht sein. Was 2 Kor. 8, 21 anlangt, so meint Heinrici hier deshalb eine Beziehung auf Gott annehmen zu müssen, weil Prov. 3, 4 von Jahwe die Rede ist. Dieser Grund ist ungenügend, es würde vielmehr wegen des Zusammenhanges mit V. 19 die Beziehung auf Christus am nächsten liegen; jedoch ist wohl auch hier wegen des Gegensatzes nicht mehr eine bestimmte Person gemeint.

Mag man nun betreffs der im Bisherigen angeführten Stellen im Einzelnen anderer Meinung sein, so wird doch so viel allgemeine Zustimmung finden, daß der Name *κύριος* für Paulus **zunächst** eine Bezeichnung Christi ist, was sich auch außer allem Gesagten durch Stellen wie 1 Kor. 8, 6; Eph. 4, 5; 1 Kor. 12, 5 ff. als nothwendig erweist. Glaubt man in einzelnen Stellen doch an der Beziehung auf Gott festhalten zu müssen, so würden doch jene Stellen nur ebenso als Ausnahmen gelten dürfen, wie diejenigen, in welchen Christus *θεός* genannt wird. Also *κύριος* ist bei Paulus der Name Christi und *θεός* ist der Name Gottes. Hieraus ergiebt sich für die paulinische Vorstellung von Christus eine sehr bedeutungsvolle Consequenz, deren volles Verständniß erst später möglich sein wird. Aber die Consequenz kann schon hier gezogen werden, nur wird es nöthig sein, daß ich vorher einige Worte über den Gebrauch des Namens *κύριος* bei den Juden in der vorchristlichen Zeit vorausschicke.

Die ursprüngliche Bedeutung, die sich mit dem Namen יהוה verbindet, ist dem Bewußtsein der LXX bereits völlig entschwunden. Sie sehen יהוה lediglich als Zeichen an, bei denen אדני zu lesen ist. Das beweisen die vielen Stellen, in denen sie אדני יהוה entweder durch ein doppeltes *κύριος* übersetzen (vgl. z. B. Ez. 14, 6; Ps. 108, 21; 140, 8; 2 Sam. 7, 18 u. 19; Jes. 28, 16) oder sich statt dessen sogar mit einem einmaligen *κύριος* begnügen (z. B. Jes. 61, 1; Jer. 2, 22; Ez. 5, 5; 7, 5; 25, 12). Die Verdoppelung erschien überflüssig, da ihnen eben beide Worte genau dasselbe besagten.

Daß man zu der Zeit, als man sich den Gottesnamen יהוה auszusprechen scheute, dafür אדני einsetzte, weist auf eine Begriffsverwandtschaft beider Worte hin, und dieselbe liegt auf der Hand, denn der Herrscher übt eine Thätigkeit aus, in welcher er seine Unterthanen kraft der ihm eignenden Macht einem bestimmten Ziel entgegen-

führt. Dem in seinen Verheißungen gegebenen Ziel führt Jahwe als solcher Israel entgegen. Aber diese Begriffsbestimmung tritt im spätern jüdischen Bewußtsein hinter dem Moment der Macht zurück. Das zeigt sich ganz deutlich in den Apokryphen (vgl. besonders Judith 9, 7 u. 8). Verhielt es sich nun so, dann mußte das Bewußtsein davon, daß die Namen θεός und κύριος dieselbe Person nach verschiedenen Gesichtspunkten kennzeichnen, verschwinden, und dies ist der Standpunkt der LXX. Oft ist ihnen das nebenbei stehende אדני ein genügender Grund, יהוה nicht mehr mit κύριος zu übersetzen, sondern dafür θεός zu wählen (vgl. z. B. Deut. 3, 24; Am. 3, 11; Ez. 4, 14; Jes. 25, 8), wie sie denn auch anderen Ortes dann יהוה mit θεός übersetzen, wenn gerade in dem unmittelbar Vorhergehenden κύριος zur Uebersetzung eines andern Wortes verwandt war (z. B. Num. 22, 13; 28, 8). Daß ihnen κύριος nur eine andere Bezeichnung für den ist, der am häufigsten θεός genannt wird, geht auch daraus hervor, daß die Fälle nicht selten sind, wo κύριος zur Uebersetzung von אל (z. B. Num. 28, 8; Jos. 3, 13; Job 8, 3) oder אלוה (Job 3, 4; 4, 9 u. 17; 5, 17) oder אלהים (Gen. 21, 2 u. 6; Ex. 3, 4; 13, 19) verwandt wird.

Dem jüdischen Bewußtsein der vorchristlichen Zeit sind also θεός und κύριος ganz gleichwerthige Benennungen Gottes [1]). Wenn nun Paulus den Namen κύριος zur Bezeichnung Christi verwendet — dieser Gebrauch ist nicht erst von ihm aufgebracht [2]) — und zwar so, daß er ihn damit nicht in eine Reihe mit menschlichen Herren stellt (vgl. Eph. 6, 9; Kol. 3, 22), und wenn er zu gleicher Zeit aufhört, den Namen κύριος auf Gott zu beziehen, so wird die Annahme doch geradezu nothwendig, daß er den Gott, welcher ihm früher θεός und κύριος hieß, nun als zwei verschiedene Personen,

---

[1]) So urtheilt auch Nestle: Die israelit. Eigennamen S. 129 und 130.

[2]) Vgl. bes. Act. 2, 36. In der ältesten Schrift des N. T., dem Brief des Jacobus, wird die Bezeichnung κύριος zwar gleich oft von Gott wie von Christus gebraucht, aber dennoch scheint sie sich auch schon hier zunächst auf Christus zu beziehen, denn nicht nur wird in den von Gott handelnden Stellen die Beziehung auf ihn durch den Zusammenhang durchaus nothwendig gemacht, sondern 4, 6, wo eine Stelle der LXX wörtlich citirt wird, sieht sich Jacobus veranlaßt, ohne auf den Grundtext zurückzugehen, aus ὁ κύριος — ὁ θεός zu machen, offenbar, um die Leser von der durch den Namen κύριος zunächst gebotenen Beziehung auf Christus abzuhalten.

nämlich als den θεός und den κύριος erkannt habe. Der mit dem Namen κύριος Benannte muß ihm gerade ebenso Gott sein wie der als θεός Bezeichnete. Was man gewöhnlich durch den Nachweis, daß Paulus Christum θεός genannt habe, erreichen will, das steht bei richtigem Verständniß des Namens κύριος schon fest[1]). Unsere Annahme findet ihre Bestätigung darin, daß, wie wir gesehen, Paulus Aussagen über des κύριος Verhalten zu den Menschen oder der Menschen Verhalten zu ihm ebenso durch entsprechende Aussagen des A. T. von יהוה אלהים begründet, wie er letztere andererseits zur Begründung ähnlicher Aussagen vom θεός verwendet.

Ich möchte gleich an dieser Stelle einem Einwand begegnen, der vielleicht durch eine unten folgende Behauptung nahe liegend erscheinen möchte. Ist nämlich Christus zum κύριος geworden und wird er unter diesem Namen als Gott vorgestellt, so kann er, möchte man meinen, vor seiner Erhöhung und somit auch nach derselben nicht in vollem Sinne Gott sein[2]). Aber nicht dies folgt daraus, sondern nur das andere, daß er vor der Erhöhung seine Gottheit nicht als κύριος bethätigte; denn nicht so verhält es sich, als ob nach Uebertragung des Gottesnamens κύριος auf Christus nun dieser Name auch weiter nichts anderes als eine Bezeichnung für die andere Person Gottes gewesen sei, sondern mit dem Namen κύριος verknüpft der Apostel eine Vorstellung von dem, was den Träger desselben nach seiner Stellung zur Menschheit kennzeichnet, und zwar so, daß dabei deutlich wird, wodurch diese Stellung von der Stellung Gottes eine verschiedene ist. Die κυριότης ist also eine bestimmte Form der Bethätigung der als Gott gedachten Person. Auch ehe Christus κύριος wurde, war er ein solcher, von dem man hätte erkennen können und sollen, daß er κύριος werden mußte, und daß er somit alle Voraussetzungen dafür bereits in sich trug. In diesem Sinne nämlich kann nur das 1 Kor. 2, 8 vom Herrn der Herrlichkeit Gesagte zu verstehen sein, denn ihn damals als den in Herrlichkeit befindlichen Herrn zu erkennen, war ja un-

---

[1]) Auch bei Petrus ist der Name κύριος ein solcher, welcher die Gottheit Christi in sich schließt. Im 2. Petrusbrief nämlich wird Christus häufig als κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet (1, 11; 2, 20; 3, 18). An Stelle dessen aber schreibt Petrus auch ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός (1, 2). Also κύριος und θεός sind ihm offenbar gleichwerthige Begriffe.

[2]) Aehnlich Beyschlag, Christologie des N. T., S. 219.

möglich. Eine Parallelstelle hiezu bietet Matth. 22, 41 ff., denn in seiner Niedrigkeit will hier Christus selbst die Worte des 110. Psalms auf sich beziehend seine Gegner veranlassen, ihn bereits in der Gegenwart als den über alle Menschheit Erhabenen zu erkennen. Der *κύριος* ist also nicht blos Gott, indem er *κύριος* ist, sondern er mußte Gott auch sein, um *κύριος* werden zu sollen. In diesem Zusammenhang wird auch begreiflich, daß das einstmalige Aufhören des *βασιλεύειν* (1 Kor. 15, 25) seine Gottheit weder für die dann beginnende Zeit, noch für die Gegenwart beeinträchtigen kann.

Bevor ich nun daran gehe, ein Bild vom *κύριος* zu entwerfen, wie Paulus es sich gedacht, wird der Ursprung der Bezeichnung Christi als *κύριος* und das Verhältniß, in welchem dieser Name zur Auferstehung und zum Tode steht, zu untersuchen sein.

Zunächst fragt es sich, wie es dazu gekommen, daß man den Gottesnamen *κύριος* auf Christus anwandte, was schon vor Paulus und Jacobus der Fall gewesen sein muß. Zur Beantwortung dieser Frage führt uns Act. 2, 36. Hier beschließt Petrus seine Rede, die den ersten großen Zuwachs der Jüngerzahl zur Folge hatte, unter Hinweis auf Ps. 110, 1 mit den Worten: „So wisse nun das ganze Haus Israel, daß zu einem Herrn und Christ ihn Gott gemacht hat, diesen Jesus, welchen ihr gekreuzigt habt.“ Petrus hat also, veranlaßt durch die Pfingstthatsache, den Gottesnamen *κύριος* deshalb auf Christus bezogen, weil in Psalm 110 der Throngenosse Gottes so bezeichnet wird[1]); und daß er diese Psalmstelle so verwerthet, wird dadurch verständlich, daß Christus selbst in derselben ein vom heiligen Geist gewirktes Zeugniß dafür erblickte, daß er über alle Menschheit erhaben sei (Matth. 22, 41 ff., vgl. 26, 64). Jenes Wort Christi erklärt zugleich hinlänglich, wie der Gottesname *κύριος* bald so allgemeine Bezeichnung Christi werden konnte. Mit dem Ursprung der Verwendung des Namens *κύριος* auf Christus stimmt es nun vollständig überein, daß der Träger desselben als Gott gedacht wird.

Paulus hat die Benennung Christi als *κύριος* vorgefunden und sich angeeignet. Dabei scheint mir sehr wahrscheinlich, daß er sich dessen bewußt gewesen, welches die Quelle jenes Namens war. Jeden-

---

[1]) Ich behaupte damit nicht, daß hier zum ersten mal der Name *κύριος* auf Christus angewandt sein muß.

falls hat er Ps. 110, 1 so häufig citirt, wie sonst keine alttestamentliche Stelle. Seine Vorstellung vom erhöhten Christus hat er an diesem Verse orientirt (vgl. Röm. 8, 34; Eph. 1, 20; Kol. 3, 1), und wie es um den Ausgang des königlichen Herrschens Christi stehen muß, hat er ihm entnommen (1 Kor. 15, 25). Noch mehr gewinnt jene Annahme dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß der Begriff, den Paulus mit dem Namen *κύριος* verbindet, ganz genau mit dem zusammenstimmt, was jener Psalm vom אדון aussagt. Derselbe wird nämlich angewiesen, zur Rechten Gottes Platz zu nehmen. Demjenigen aber, der seinen Platz zur Rechten eines Höhern erhält, wird nach orientalischer Sitte gleiche Ehre und Würde mit diesem zugesprochen (vgl. 1 Kön. 2, 19; Ps. 45, 10; 1 Makk. 10, 62; Näheres bei Cremer S. 242 und Delitzsch zu Ps. 110). Doch damit ist im 110. Psalm noch nicht Alles ausgedrückt, was für den zur Rechten Jahwes sitzenden Herrn eingetreten ist, denn nicht blos um eine müssige Ehre handelt es sich dort, sondern um Aufnahme in „Gottes Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft“ [1]). Daß der Erhöhte nicht unthätig zu denken ist, zeigt sein Scepter, worunter „die Insignie und das Ausübungsmittel der ihm verliehenen Obmacht“ zu verstehen ist, das zeigt sich ferner darin, daß er mitten unter seine Feinde hineintritt, um sie niederzwingend zu beherrschen. Aber, wohl zu beachten, das königliche Herrschen jenes Herrn vollzieht sich nur so, daß zu gleicher Zeit Jahwe, zu dessen Rechten er thront, thätig ist. Nach V. 1 ist es Jahwe, welcher ihm die Feinde zum Schemel seiner Füße macht, nach V. 2 wird Jahwe das Scepter der Obmacht jenes Herrn ausstrecken aus Zion, und nach V. 5 ist es der Allherr, der ihm beim Kampf zur Rechten ist. Also der Throngenosse des 110. Psalms ist ein solcher, dessen königliches Herrschen nicht getrennt werden kann von der Thätigkeit Jahwes. Diese beiden Momente nun, die im Psalm das Sitzen des Herrn zur Rechten Jahwes kennzeichnen, nämlich seine göttliche Ehrenstellung und sein thätiges Herrschen, welches vom Thun Jahwes untrennbar ist, sind auch, wie wir sehen werden, die beiden Grundzüge, die den paulinischen Begriff *κύριος* kennzeichnen.

Es fragt sich nun weiter, ob der Name *κύριος* im Gebrauch des Apostels ein solcher ist, welcher Christo schlechthin zukommt, oder ob

---

[1]) So Delitzsch.

er ihm seit einer bestimmten Zeit eignet. Jene Auffassung hat unter Anderen Ziemsen[1]) vertreten und zwar in der Weise, daß er annimmt, die neutestamentlichen Schriftsteller hätten in Christus den Jehova des alten Testaments erkannt und ihn deshalb mit dem Namen benannt, welcher bei den LXX die Uebersetzung von יהוה ist. Cremer hat mit Recht hiergegen geltend gemacht, daß wenn im neuen Testament *κύριος* in Bezug auf Christus gleichbedeutend mit Jahwe sein würde, die im alten Testament so häufige Verbindung *κύριος ὁ θεός* auch von Christo hätte gebraucht sein müssen. Jene Auffassung wird außerdem dadurch ganz unmöglich, daß das alttestamentlich von Jahwe oder in Bezug auf ihn Geltende bei Paulus gar nicht immer auf Christus, sondern auch ebenso häufig auf Gott bezogen wird. Mit Gott und Christus zu gleicher Zeit kann nun doch Jahwe nach neutestamentlicher Auffassung nicht identisch sein. In Wirklichkeit aber ist bei Paulus von einer solchen Identität nirgends die Rede, sondern nur in dem Sinne verwendet er die alttestamentlichen Citate, daß dasjenige, was von Jahwe, in welchem Gott und Christus noch nicht geschieden sind, ausgesagt wird, nun auf diese beiden Personen Anwendung findet.

Da es jedenfalls der *κύριος* ist, welchen Paulus sich als zur Rechten Gottes thronend vorstellt, so folgt, daß dieser Name nicht als Christo schlechthin zukommend gedacht wird, sondern erst vermöge einer geschichtlichen Thatsache. Röm. 8, 34; Eph. 1, 20; Kol. 3, 1 nämlich ist die Stellung Jesu zur Rechten Gottes jedesmal in Zusammenhang gebracht mit seiner Auferweckung. Ebendasselbe ergiebt sich aus Röm. 14, 9, wo der Zweck des Sterbens und Auferstehens Jesu in seine Herrschaft über Lebende und Todte verlegt wird, und dem entspricht Röm. 10, 9, in welcher Stelle das Bekenntniß, daß Jesus Herr sei, in Parallele gesetzt wird mit dem Glauben, daß Gott ihn von den Todten erweckt hat. Wenn nun der Glaube an die Auferstehung gleichbedeutend mit dem Glauben ist, daß Jesus der Herr sei, so folgt, daß der Name Herr auf Jesus nur im Stande der Erhöhung Beziehung haben kann. Erst nachdem die Erniedrigung abgelaufen, hat Gott ihn überaus erhöht und ihm den Namen geschenkt, welcher über alle Namen ist (Phil. 2, 9). Für die Beziehung allein auf den Erhöhten spricht auch, daß die Evangelisten,

---

[1]) Christus, der Herr, 1867, S. 30.

abgesehen von Lucas, den Namen κύριος nicht von Anfang bis zu Ende ihrer Schriften unterschiedslos gebrauchen; denn bei Matthäus findet sich dieser Name außer in der Anrede und 21, 3 nur nach der Auferstehung, und auch bei Markus und Johannes ist er in diesem Abschnitt viel häufiger, als in den übrigen Theilen ihrer Berichte. Ebenso gebraucht Paulus selbst den Namen κύριος wenigstens dort, wo er uns alleinstehend begegnet, wohl nie, um eine Aussage von Jesu zu machen, die ihm als dem noch nicht Erhöhten gelten würde[1]). Wenn übrigens dieser Gebrauch des Wortes nicht vorliegen würde, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß der Name κύριος nach des Apostels Auffassung auch Christo vor der Auferstehung zukäme, denn von demjenigen, welcher jetzt der Herr ist, würde dann nur gesagt sein wollen, was von ihm galt, ehe er noch der Herr war. Aus diesem Grunde wäre es unberechtigt, Stellen, an denen Aussagen von dem historischen Christus gemacht werden und wo er als Herr in Verbindung mit den Namen Jesus oder Jesus Christus bezeichnet wird (vgl. Röm. 4, 24; 11, 23; 8, 9; Gal. 1, 3; 6, 14; Eph. 3, 11; 1 Th. 2, 15; 5, 10), als Beweis dafür anzusehen, daß er auch während seines Erdenlebens im nämlichen Sinne Herr gewesen sei, wie nach demselben. Also Christus nach seiner Auferstehung und nicht vor derselben wird von Paulus als κύριος bezeichnet.

Aber nicht so verhält es sich, als stünden das Lebenswerk Jesu und seine Herrscherstellung indifferent einander gegenüber, sondern zwischen beiden findet der Zusammenhang statt, daß die Herrschaft

---

[1]) Gegen diese Behauptung könnte man sich nur scheinbar auf 1 Kor. 11, 26 berufen, wo von der Verkündigung des Todes des Herrn die Rede ist, oder auf 1 Kor. 2, 8, wo von den Oberen dieser Weltzeit gesagt wird, daß sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben; denn nicht das will in diesen Stellen gesagt sein, daß Christus als Herr oder gar als der in Herrlichkeit befindliche Herr getödtet worden sei, sondern in beiden Fällen handelt es sich nur um den Tod desjenigen, der jetzt Herr ist. 1 Kor. 2, 8 wurde diese Ausdrucksweise veranlaßt durch die Absicht, das Schreckliche jener That in's rechte Licht zu stellen, und 1 Kor. 11, 26 sollte dadurch hervorgehoben werden, daß durch den Tod das wirklich erreicht wurde, um des willen er geschah. Auch 1 Kor. 7, 10; 9, 14; 11, 23 sprechen nicht gegen meine Behauptung, denn obgleich es sich in diesen Stellen wohl nicht um übernatürliche Offenbarungen des erhöhten Christus handeln kann, so wird doch dasjenige, was auf Willensäußerungen des historischen Christus zurückgeht, durch den Namen κύριος unter den Gesichtspunkt gestellt sein wollen, daß es gemäß jenen Willensäußerungen nun auch der Forderung des erhöhten Herrn entspricht.

nur möglich ist durch das Lebenswerk. Dies ist ganz deutlich Phil. 2, 9 ausgesprochen; denn deshalb, weil Christus sich erniedrigt hat, indem nämlich sein Leben von einem bis in den Tod und gar in den Kreuzestod reichenden Gehorsam beherrscht wurde, ist er von Gott überaus erhöht und mit dem Namen beschenkt worden, welcher über alle Namen ist. Das war nun nicht ein für ihn zufälliges Widerfahrniß, sondern mit seinem Lebenswerk, das im Tode gipfelt, hat er selbst bezweckt, eine Herrschaft über Lebende und Todte zu erlangen. Denn wenn es Röm. 14, 9 heißt, daß Jesus zu jenem Zweck gestorben und lebendig geworden, so ist es unmöglich, diesen Zweck von einem andern als von ihm selbst verfolgt zu denken (vgl. Hofmann)[1]. Daß wir durch das Leben, in welchem sich der κύριος bethätigt, endgiltig werden gerettet werden, ist deshalb gewiß, weil er uns durch den Tod bereits das Gut der Versöhnung erworben hat (Röm. 5, 10). Vielleicht dürfte in diesen Zusammenhang auch 1 Kor. 12, 4 gehören, denn die Stelle scheint mir besagen zu wollen, daß derjenige, welcher in seiner Rede vom Geiste Gottes geleitet wird, nicht den am Kreuz gestorbenen Jesus als einen dem Untergang und somit dem göttlichen Fluch Anheimgefallenen bezeichnen könne, und daß andererseits nur er den Gekreuzigten als einen Lebenden denken und somit einen Herrn nennen könne. Also der Christ erkennt im Kreuzestode eine Thatsache, die Jesum nicht zu einem solchen gemacht hat, der durch göttlichen Zorn dem Verderben anheimgefallen wäre, sondern zu einem solchen, der nun κύριος ist[2].

---

[1]) Daß die Lebendigwerdung sonst von Paulus auf Gott zurückgeführt wird, kann überhaupt keine Widerlegung dessen sein, und das um so weniger, als in den anderen Fällen nicht von einer Lebendigwerdung, sondern von einer Auferweckung die Rede ist.

[2]) Man könnte gegen diese Auffassung der Stelle vielleicht geltend machen, daß der Gedanke so zu verhüllt ausgesprochen wäre. Dieses ist aber schwerlich der Fall, wenn man bedenkt, daß Paulus an eine Gemeinde schreibt, deren Grundstock jüdisch ist, und daß es den Juden und Kennern des alten Testaments unbedingt feststand: Verflucht ist jeder, der am Holze hängt (vgl. Gal. 3, 13; Deut. 21, 23; Josua 10, 26). Erforderlich scheint mir meine Deutung deshalb, weil die bisherigen Erklärungen einen passenden Zusammenhang zwischen dem 2. und 3. Verse, wie er doch durch die Worte διὸ γνωρίζω ὑμῖν nothwendig ist, nicht nachweisen können. Wenn in V. 2 gesagt wurde, daß die Leser als Heiden zu Götzen, und zwar stummen, hingerissen wurden, so muß das doch im Zusammenhang mit der Kundgebung stehen, die der Apostel in V. 3 beabsichtigt. Dieser Zusammenhang

Die κυριότης verhält sich so zum Kreuzestode, daß sie denselben voraussetzt, denn was der κύριος thut, könnte er nicht thun, ohne daß er zum Besten der Menschen gestorben wäre; sie verhält sich andererseits so zur Auferstehung, daß sie auf dieselbe zurückgeht, denn dadurch, daß Christus auferstanden, ist er κύριος geworden. Indem nun der Vorgang von Damaskus dem Apostel die Auferstehung zur Gewißheit gemacht hat, muß sie auch die Ursache gewesen sein, ihn als den κύριος zu erkennen. Also die paulinische Bezeichnung Christi als κύριος geht zwar darauf zurück, daß die Christen vor Paulus in Christo den κύριος erkannt hatten, ist aber veranlaßt durch die Damaskuserscheinung, denn letztere vergewisserte ihn darüber, daß die verfolgten Christen mit ihrem Glauben an die κυριότης Christi im Recht waren. Wegen dieser hohen Bedeutung der Damaskuserscheinung für des Apostels Glauben an den κύριος meine ich wenigstens in Kürze auf die Mißdeutungen jenes Vorganges eingehen zu sollen. Die Zeiten, da man das Wunder durch Blitz und Donner oder durch Annahme eines Scheintodes glaubte beseitigen zu können, sind längst vorbei. Dagegen findet eine analoge Erklärung heutigen Tages bei einigen Theologen Anklang. Holsten nämlich[1]) gesteht die Ueberzeugung des Apostels zu, den Herrn gesehen zu haben, aber er führt sie auf eine Selbsttäuschung zurück, denn nur um eine aus der Sachlage nothwendig hervorgehende Vision handle es sich in jenem Vorgang, um einen innermenschlichen Act des eigenen Geistes. Da Paulus aber zu seiner Zeit das Wesen der Vision nicht erkannt haben konnte, so mußte ihm das Product des eigenen Geistes als ein thatsächlich objectives erscheinen, nur hätte er nicht an eine materielle Leiblichkeit gedacht. Der Haupteinwand, den die Vertreter dieser Visionshypothese gegen die traditionelle Auffassung erheben[2]), besteht darin, daß der Auferstehungsleib, weil pneumatischer Art, nicht im gewöhnlichen Sinne hätte gesehen werden können. Daß Paulus sich aber den pneumatischen Leib entschieden als sinnlich

---

kann nun nicht darin bestehen, daß von den Christen eine Rede ausgesagt wird, denn nicht war behauptet, daß sie als Heiden stumm fortgerissen wurden, sondern daß sie zu stummen Götzen fortgerissen wurden. Und außerdem wird ja in V. 3 nicht betont, daß geredet wird, sondern es wird gesagt, was der Inhalt nur christlicher Rede sein kann und was er nicht sein kann.

[1]) Z. Ev. des Paul. u. Petr. 1868, S. 65 ff.

[2]) Vgl. auch Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter, S. 7.

wahrnehmbar gedacht hat, zeigen Stellen wie 1 Thess. 4, 16 u. 17; 2 Thess. 1, 7 ff. deutlich genug. Nach seiner Auferstehung ist der Leib Christi gleichartig mit dem Auferstehungsleibe der Christen (Phil. 3, 20). Letzterer aber verhält sich zum irdischen Leibe wie die Pflanze zum Samenkorn (1 Kor. 15, 11). Dieser Vergleich genügt zum Verständniß dessen, daß nach V. 50 Fleisch und Blut nicht das Reich Gottes erlangen können, denn was von der Pflanze gilt, braucht nicht auch vom Samenkorn zu gelten. Der Auferstehungsleib ist nicht identisch mit dem irdischen Leibe[1]). Daß Paulus wirklich eine Umgestaltung des letzteren angenommen hat, geht aus Phil. 3, 20 hervor (vgl. auch 1 Kor. 15, 52), und es wird vollends gewiß durch 1 Kor. 6, 14, wo nur durch die Annahme der Auferstehung des irdischen Leibes die Hinzufügung von V. 14 zu V. 13 veranlaßt sein kann — und durch Röm. 8, 11, wo geradezu von einem Lebendigmachen der sterblichen Leiber geredet wird. Auf die Worte *σῶμα πνευματικόν* V. 44 sich zu berufen, haben die Vertreter der Visionshypothese gar kein Recht, denn daß dabei nicht an einen Leib aus Geist gedacht sein kann, zeigt das nebenbei stehende *σῶμα ψυχικόν* deutlich genug. Die Angriffe gegen die traditionelle Auffassung sind unberechtigt und die Gründe für die Visionshypothese sind unhaltbar. Durch die Form *ὤφθη* kann freilich keine sichere Entscheidung herbeigeführt werden[2]), aber die Behauptung, Paulus habe die Objecte des visionären Sehens für ebenso real gehalten wie die des Sehens im gewöhnlichen Sinne, und er habe diesen Irrthum mit den übrigen Männern des neuen Testaments getheilt, ist angesichts Act. 16, 8 falsch, denn daß Paulus den Mann aus Macedonien nicht für einen wirklichen Macedonier gehalten, auch nicht für einen solchen, der aus Lichtmaterie gewoben, ihm leibhaftig an's Bett geschickt worden, ist freilich nicht zu bezweifeln[3]); auch beweist Act. 12, 9, daß man zwischen dem visionär Geschauten und der Realität des mit leiblichem Auge Gesehenen sehr wohl zu unterscheiden wußte, und welchen Unterschied Paulus selbst zwischen beidem gemacht hat, geht deutlich aus Col. 2, 18 hervor, wo es nach dem Zusammenhang als ein verwerfliches Verfahren der Irrlehrer hingestellt wird, daß sie, anstatt sich an objective

---

[1]) Dies auch gegen Weiß, Bibl. Th., S. 394.

[2]) Vgl. Apg. 7, 26 und dagegen 16, 9.

[3]) So Beyschlag, Das Leben Jesu, S. 433 ff.

Realitäten zu halten, vielmehr das subjective Gebiet ihres visionären Schauens beschreiten[1]). Aber auch angenommen, das sinnlich und visionär Geschaute hätte dem Sehenden persönlich in gleichem Sinne real erscheinen können, so hätte doch diese Beurtheilung jedenfalls dort aufgehört zu bestehen, wo es sich um die Realität der Objecte des verschiedenartigen Sehens Anderer — auch unter Voraussetzung von deren Wahrheitsliebe — handelte. Die Gleichartigkeit in diesem Sinne wäre aber nothwendig gewesen, wenn Paulus Anderen zutraute, in seinem visionären Sehen des Herrn eine Beweiskraft seines Apostolates zu erblicken, wie doch 1 Kor. 9, 1 geschieht. Hätte es sich blos um eine Vision gehandelt, so hätte den Lesern zweifelhaft bleiben müssen, ob dieselbe nicht, aus einem krankhaften Zustande hervorgegangen, nur Täuschung sei. Die Visionshypothese erweist sich auch als unhaltbar durch das ὤφθη in den V. 8 vorhergehenden Versen, welches auch nach Holsten mit dem letzten ὤφθη nur gleichartig aufgefaßt werden kann, denn wenn auch in jenen Zeiten die Visionen so häufig gewesen sein sollten, wofür weder die Apostelgeschichte noch 2 Kor. 12, 1 sprechen, so ist doch die Annahme, daß 500 Menschen zu gleicher Zeit dieselbe Vision gehabt haben sollten, mindestens ebenso wenig glaublich, wie die Erklärung durch den Scheintod. Der Hinweis aber von Weizsäcker auf das charismatische Leben in den Versammlungen der ältesten Zeit[2]) gehört nicht hierher, da es sich dort nicht um gleichartige Visionen und überhaupt nicht um Visionen handelt. Endlich scheint mir auch Holstens Behauptung, die Vision des Paulus sei aus seinem wenn auch noch so schwach vorhanden gewesenen Glauben hervorgegangen, nicht nur unvereinbar zu sein mit 1 Kor. 15, 10 u. 1 Tim. 1, 12, sondern auch mit dem Zeugniß der Apostelgeschichte, denn nach dem drei mal wiederkehrenden Bericht der letzteren ist Paulus, um die Christen zu verfolgen, bis nach Damaskus gegangen. Hätte er dieses im Bewußtsein auch nur des leisesten Zweifels an der Berechtigung seines Vorhabens gethan, so würde das nicht nur der von Holsten viel betonten Lauterkeit des Apostels widersprechen, sondern auch dessen eigenen Worten 1 Tim. 1, 13: „aber ich fand Erbarmen, weil ich unwissend gehandelt hatte im Unglauben“.

---

[1]) Vgl. Meyer z. St.

[2]) a. a. O. S. 11.

Holsten hat doch wenigstens die Ueberzeugung des Paulus, den auferstandenen Herrn wirklich gesehen zu haben, anerkannt. H. Schultz[1]) ist auch darüber hinweg. Obgleich er die Auferstehung mit Recht als Mittelpunkt der Glaubensgedanken des Apostels hinstellt und obgleich er in Cap. XVI die Lehre des Paulus wiedergeben will, bezeichnet er S. 411 die Auferstehung Christi als „die aus dem Kreuzestode hervorgegangene Offenbarung der Geistesmenschheit" und beruft sich in diesem Zusammenhang unter Anderem auf 1 Kor. 15, 4. Aus ἐγήγερται macht er eine Offenbarung und aus Χριστός macht er eine Geistesmenschheit. Als ob eine Geistesmenschheit zu mehrern malen und zuletzt dem Paulus erschienen! Von dieser Erscheinung hat nun Schultz eine ganz sonderbare Auffassung. Er stellt sich dieselbe nämlich so vor[2]), daß der theologisch gebildete Mann, nämlich Paulus vor Damaskus, so verständnißvoll an Christus zurückgedacht habe, daß ihm geradezu ein einheitliches Bild vor Augen gestanden habe. An solch einen Vorgang denkend, soll Paulus geschrieben haben: οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν, τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα (1 Kor. 9, 1). Man sieht, Schultz hat deutlich gezeigt, daß seine Deutung von der Auferstehung nicht mit dem Glauben des Apostels übereinstimmt. Die Erscheinung von Damaskus hat Paulus davon überzeugt, daß Jesus als der von Gott Auferweckte und Erhöhte lebt und daß er thätig ist, um die Menschen zu erretten. Alles, was wir nun weiter von dem Thun des Erhöhten lesen, ist eigentlich nur eine Entfaltung des durch diesen Vorgang dem Apostel zur Ueberzeugung Gewordenen. Dies wird sich zeigen, indem wir die Aussagen über die Thätigkeit des Herrn zusammenstellen und uns ein einheitliches Bild von derselben zu machen versuchen.

Der Herr nimmt sich der Sünder an, indem er die Ungläubigen zum Glauben führt. Dabei zeigt sich sein Erbarmen (1 Kor. 7, 25; 1 Tim 1, 13) und seine überreiche Gnade (1 Tim. 1, 14) auch denen gegenüber, die ihn, ohne ihn zu erkennen, bisher gelästert und verfolgt haben (1 Tim. 1, 13). Ihre Lästerung verwandelt er in Glauben und ihre Verfolgung in christliche Liebe (1, 14). Deshalb, weil er sie ergriffen hat, eilen sie dahin, um ihn zu ergreifen (Phil. 3, 12), und er führt die Erbarmungswürdigen in das ewige Leben ein (1 Tim.

---

[1]) Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881.

[2]) S. 392.

1, 16). Paulus ist sich bewußt gewesen, daß der Herr in seiner Langmuth sich nicht etwa nur seiner angenommen, sondern daß noch weiter in der Zukunft Gleichartiges eintreten wird (1 Tim. 1, 16). Das Heil der Christen geht also auf ein Thun des Herrn zurück, wie er es denn auch ist, der die Heiden zum Heil beruft (Röm. 1, 6) und der einem Jeden sein Loos im Reiche Gottes aus Gnaden zuertheilt (1 Kor. 7, 17). Daß er aber solche Gaben den Menschen mittheilen kann, beruht auf seinem Siege über Satan, vermöge welches er gen Himmel fahrend die der Obmacht Satans Unterstehenden zu seinen Gefangenen oder Unterthanen gemacht hat (Eph. 4, 8). Diese seine Unterthanen hat er erkannt (2 Tim. 2, 19) und er verfolgt ihr Leben mit persönlichem Interesse; er findet Wohlgefallen an denen, die auf seinen Willen bedacht sind (1 Kor. 7, 32 ff; Eph. 5, 10; 2 Kor. 5, 6), aber ihr Thun kann ihn auch in Zorneifer versetzen und schrecklich ist dann der Gedanke an seine Alles überragende Stärke (1 Kor. 10, 22). Wer den Herrn versucht, der unterstellt sich der Gefahr des Unterganges (1 Kor. 10, 9). Indem die Ungläubigen zum Glauben geführt sind, haben sie das erlangt, was zum ewigen Leben nöthig ist. Letzteres wird aber doch nur dann erreicht, wenn die Gnade des Herrn ihnen auch weiter activ zugewandt bleibt. Diese Gnade wünscht daher der Apostel den Gemeinden in seinen Briefen so nachdrücklich an (1 Theff. 5, 28; 2 Theff. 3, 18; Gal. 6, 18; 1 Kor. 16, 23; Röm. 16, 20; Phil. 4 23), ein Wunsch, der mit dem andern gleichbedeutend ist, daß der Herr ihnen den Frieden oder das unangefochtene Wohlbefinden geben möge (2 Theff. 3, 16). Wie den Gemeinden, so wünscht er auch einem christlichen Hause, daß diesem der Herr seine Gnade zuwenden wolle (2 Tim. 1, 16). Die in einer bösen Welt stehenden Christen sind nämlich dessen bedürftig, daß der Herr ihnen treu zur Seite geht und ihren Glauben stärkt, und daß er sie vor Satans Einflüssen bewahrt (Röm. 14, 4 u. 2 Theff. 3, 3). Durch eine solche immer neue Befestigung derer, bei denen das Zeugniß von Christo bereits fest geworden, kommt es dahin, daß sie unanklagbar den Tag des Herrn bestehen können (1 Kor. 1, 8; 2 Theff. 1, 12). Um sie aber zu diesem Ziel zu führen, kann der Herr es oft nicht vermeiden, die Seinen in eine Leidensschule zu nehmen (1 Kor. 11, 32). In dieser Zucht und Zurechtweisung, die der Herr ausübt (Eph. 6, 4), läßt er Schwäche und Krankheit über die Menschen

kommen, um sie zu sich zu ziehen (1 Kor. 11, 30). Der Apostel ist sich dessen bewußt, den Willen Jesu zur Ausführung zu bringen, wenn er, um die Rettung eines Sünders zu ermöglichen, dessen Fleisch zum Verderben dem Satan übergiebt (1 Kor. 5, 3). Es kann überhaupt der Christen Leben ohne Kreuz nicht sein (2 Tim. 3, 12), aber freudig tragen sie die Leiden, die sie um Jesu willen treffen (Eph. 3, 1; 4, 2; 2 Tim. 2, 9). Das ist dadurch möglich, daß der gnädige und lebendige Herr sie nicht ohne seine hilfreiche Wirkung läßt (2 Kor. 1, 5; 4, 10; 4, 11; 12, 9 ff.). Er giebt ihnen Kraft, jeder Lage gewachsen zu sein (Phil. 4, 13), und wenn es sein Wille ist, befreit er sie von den Verfolgungen und den bösen Werken der Menschen (2 Tim. 3, 11; 4, 18; Phil. 6, 19). Die Wege, die er mit den Seinen geht, laufen jedenfalls in sein himmlisches Reich aus (2 Tim. 4, 18).

Wir haben gesehen, daß der Herr zum Glauben führt und im Glauben bewahrt. Beides thut er in der Regel so, daß er sich dabei menschlicher Vermittelung bedient. Zu jenem Zweck beruft er sich seine Werkzeuge (Röm. 1, 5), die gleichsam der Griffel sind, mit dem er auf menschliche Herzen schreibt (2 Kor. 3, 2). Er überläßt sie nicht sich selbst, sondern giebt ihnen die nöthige Einsicht (2 Tim. 2, 7) und Kraft (1 Tim. 1, 12; Phil. 4, 13) zur Ausrichtung ihres Berufs. Es handelt sich aber nicht etwa nur um eine einmalige Befähigung, sondern die ganze Berufswirksamkeit des Apostels durchwaltet der Herr mit seiner Thätigkeit (Kol. 1, 29); er wirkt durch seine Worte und Werke (Röm. 15, 18), er redet im Apostel und handelt durch ihn, wenn nöthig ohne Schonung (2 Kor. 13, 3), er steht ihm mit seinem starken Beistand in der Gefahr zur Seite (2 Tim. 4, 17), er erweist sich durch seine Schwachheit als kräftig (2 Kor. 12, 9). Persönlich führt der erhöhte Herr seinen Apostel, er giebt den Wegen desselben durch Offenbarungen ihre Richtung (Gal. 2, 2), und so ganz weiß Paulus seine Wirksamkeit unter der Leitung des Herrn stehend, daß er seine Hoffnung, zu den Gemeinden zu kommen (1 Kor. 4, 19) oder bei ihnen zu verweilen (1 Kor. 16, 7), nicht von seinem eigenen Willen, sondern von dem, was der Herr gewollt haben wird, abhängig macht.

Blicken wir zurück auf die Thätigkeit des erhöhten Herrn, so zeigt sich, daß dieselbe, sofern sie in der Leitung von Untergebenen

besteht, als Herrschaft zu bezeichnen ist, wie denn der Apostel selbst sie als ein κυριεύειν (Röm. 14, 9) oder βασιλεύειν (1 Kor. 15, 25) kennzeichnet, und es ergiebt sich ferner, daß diese Herrschaft ausschließlich ein Ziel verfolgt, nämlich die Errettung von Menschen, wie denn Verlorene es sind, die zum Glauben berufen werden, und Verderben es ist, vor dem die Gläubigen behütet werden. So lange es nun aber einer fortgehenden Kräftigung und Bewahrung vor bösen Einflüssen bedarf, steht das Ziel der Herrschaft, nämlich die definitive Errettung oder Seligkeit, noch aus. Letztere aber ist unmöglich ohne völlige Ueberwindung der gottfeindlichen Mächte. Damit erweist sich das Gericht nicht etwa als eine zufällige Beigabe zu dem von der Thätigkeit des Erhöhten Gesagten, sondern als die nothwendige Consequenz desselben.

An dem Tage des Herrn, welcher unerwartet eintreten wird (1 Th. 5, 2), wird der Herr vom Himmel, wo er als Throngenosse Gottes weilt, herniedersteigen (2 Th. 1, 7; Eph. 6, 9; Phil. 3, 20), um als Richter auf Erden zu erscheinen (1 Kor. 4, 4). Vor seinen Richterstuhl müssen sie nun alle hintreten (2 Kor. 5, 10), die Knechte und die Freien (Eph. 6, 8), die Lebenden und die Todten (2 Tim. 4, 1). Der Herr aber, bei dem kein Personansehen ist (Kol. 3, 23; Eph. 6, 9), wird dann das im Dunkel Verborgene aufhellen und die Herzensregungen der Menschen offenbar machen (1 K. 4, 5). Das nach Maßgabe der Herzensbeschaffenheit als gut oder böse zu bezeichnende Thun wird nun bestimmend sein für des Herrn gerechte (2 Tim. 4, 8), richterliche Entscheidung (2 Kor. 5, 10). Die Gerechtigkeit der Entscheidung schließt nicht aus, daß letztere betreffs der Christen in Barmherzigkeit geschieht (2 Tim. 1, 18), denn durch Gnade sind sie ja, was sie sind. Das Gericht wird so ausfallen, daß die einen Gutes vom Herrn davontragen (Eph. 6, 7; 2 Tim. 2, 11; 4, 18; 2 Kor. 5, 10), die andern Böses (2 Kor. 3, 23; 5, 10; 2 Tim. 2, 11; 4, 14) oder näher Strafe, Rache und ewiges Verderben (1 Th. 4, 6; 2 Th. 1, 9).

Die Herrschaft bestand, wie wir gesehen haben, in der Leitung der Menschen zur Errettung und Seligkeit. Ist letztere erreicht, so ist die Herrschaft in dem Sinne, wie Paulus dieses Wort faßt, zur Vollendung und damit zum Abschluß gelangt, denn nun giebt es kein Verderben mehr, aus dem Menschen zu erretten oder vor dem sie zu

bewahren wären. Daß die königliche Herrschaft des Herrn nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkt dauern kann (vgl. 1 Kor. 15, 25), ist also die nothwendige Consequenz von der Auffassung, die der Apostel von der Herrschaft hat.

Die ihm persönlich geltende Erscheinung vor Damaskus hat Paulus zum Glauben an die Herrschaft des Herrn genöthigt, die aller Welt geltende Erscheinung des richtenden Herrn wird nach des Apostels Glauben den Abschluß der Herrschaft des Herrn bilden. In Berufung und Gericht handelt eine zweckbewußte Person. Denselben Charakter hat, wie wir gesehen, die Bethätigung des Herrn, welche zwischen diesen beiden Acten liegt, und welche mit ihnen in innerlichem, unlösbarem Zusammenhang steht. Der Herr empfindet Wohlgefallen und Zorn und setzt den Absichten der Christen seine Absichten entgegen. Es steht also jede Auffassung von der Herrschaft des Herrn, welche dieselbe in Kräften erblickt, die von dem Willen des einstmals lebenden Jesus ausgehen, in schroffstem Gegensatz zu dem, was den Glauben des Apostels ausmacht.

Das über die Herrscherthätigkeit Gesagte bedarf einer Ergänzung hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem dieselbe zu der Thätigkeit Gottes steht. Nun liegen über letztere solche Aussagen vor, die im Wesentlichen mit der Thätigkeit des *κύριος* übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung ist so deutlich, daß ich mich darauf beschränken darf, sie nur in ihren Grundzügen darzustellen.

Paulus leitet seinen Christenstand von Gottes Gnade her (1 Kor. 15, 10), wie denn überhaupt die Berufung am häufigsten von Gott ausgesagt wird (Röm. 8, 30; 1 Kor. 7, 17 u. s. w.). Er hat die Christen aus der Gewalt der Finsterniß befreit und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt (Kol. 1, 13). Auch Gott hat ein persönliches Interesse an den Menschen, er empfindet über ihr Verhalten Wohlgefallen (Röm. 8, 8; 14, 18), und anderen Falles bethätigt er seinen Zorn darüber (Röm. 1, 8; 9, 22). Die Gnade Gottes bewirkt nicht nur den Christenstand, sondern auch die, welche bereits Christen sind, bedürfen derselben (Kol. 1, 1; Röm. 15, 13). Gott stärkt (Röm. 16, 25) und befestigt sie (2 Kor. 1, 21). Gott verleiht den Seinen die Kraft, für das Evangelium zu leiden (2 Tim. 1, 18), er läßt Alles, das ihnen begegnet, zu ihrem Besten gereichen (Röm. 8, 28), und er vermag es wohl, sie von dem feindlichen Thun

böser Menschen zu befreien (Röm. 15, 31). Zur Verbreitung des Glaubens bedient Gott sich menschlicher Werkzeuge, und seine erfolgreiche Arbeit weiß Paulus nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Gnade zu Stande gekommen (1 Kor. 15, 10), wie er denn auch des Apostels Wege nach seinem Willen leitet (Röm. 15, 32; 1, 10). Schließlich wird Gott die Welt richten (Röm. 3, 6) und Niemand wird diesem Gericht entfliehen (Röm. 2, 3), sondern Alle werden hintreten vor den Richterstuhl Gottes, der einem Jeden vergelten wird nach seinen Werken (Röm. 2, 5 ff.): den einen ewiges Leben, den andern Trübsal und Angst (V. 9)[1].

Man sieht, daß Paulus die gleichen Erfahrungen der Christen auf ein Thun Gottes oder auf ein Thun Christi zurückführt; aber nicht so verhält es sich, als ob abwechselnd bald Gott und bald Christus als thätig gedacht wären, was ja bei Vorgängen wie Berufung und Gericht schon an sich eine Unmöglichkeit wäre. Die Berufung zum Apostel und zum Christen, die ja bei Paulus zusammenfiel, wird zwar in einzelnen Fällen auf Gott und in anderen Fällen auf Christus zurückgeführt, aber sie wird (Gal. 1, 1) auch von beiden zu gleicher Zeit ausgesagt, und zwar so, daß wie das Fehlen des *διά* vor *θεοῦ* beweist, die beiden als ein und dieselbe göttliche Macht gedacht sind. Dieser Stelle entsprechen 1 Tim. 1, 1, wo Paulus seinen Apostolat von einer Verordnung Gottes und Christi herleitet, und 1 Kor. 15, 10, wo er behauptet, durch Gottes Gnade das zu sein, was er ist, obgleich er doch soeben V. 8 von der Erscheinung Christi geredet hat. Wie mit der Berufung, so verhält es sich auch mit dem Gericht, denn daß es bald als ein Gericht Gottes und bald als ein Gericht Christi erscheint, findet seine Erklärung in 2 Th. 1, 6 ff. und 1 Kor. 4, 5. In der ersten Stelle ist es Gott, der den Drängern Drangsal vergelten wird und den Lesern Erquickung, aber so wird dieses sein Thun gedacht, daß es darin zur Ausführung kommt, daß der Herr Jesus beim Offenbarwerden vom Himmel Rache übt und Strafe verhängt, nämlich ewiges Verderben, und daß er sich anderer-

---

[1]) Ein Vergleich der Stellen, die von Gott handeln, mit den entsprechenden Stellen, die Aussagen von Christo enthalten, zeigt deutlich, wie verfehlt das exegetisch beliebte Verfahren ist, die Frage, ob in den einzelnen Fällen *κύριος* auf Gott oder auf Christus zu beziehen ist, dadurch zu entscheiden, daß in andern Fällen ebendasselbe Thun von einer dieser Personen ausgesagt wird.

seits herrlich erweist in seinen Heiligen und wunderbar in den Gläubigen. Man sieht hier ganz deutlich, daß die That Gottes zugleich eine eigene und selbständige That des Herrn ist, denn er ist es, der Rache übt und der sich selbst heilig und wunderbar erweist. Ebendasselbe geht aus 1 Kor. 4, 5 hervor. Nicht von der Menschen Lob, sondern von Gottes Lob will hier der Apostel die Entscheidung über sich abhängig machen. Gottes Lob aber wird dann offenbar werden, wenn Christus das Gericht vollzieht, näher, wenn er bei seinem Kommen das in Finsterniß Verborgene aufhellen und der Herzen Rathschläge offenbar machen wird.

Verhält es sich nun bei Berufung und Gericht so, daß Gottes Thun sich in einem selbständigen Thun Christi vollzieht, so werden wir ein Gleiches für dasjenige Thun erwarten müssen, welches, wie wir gesehen, in Zusammenhang mit dieser Anfangs- und Endthatsache stehend, sich zwischen beiden vollzieht, und diese Erwartung findet ihre Bestätigung an Ausführungen des Apostels. Zu Anfang und Ende der meisten Briefe wünscht nämlich Paulus seinen christlichen Lesern, daß Gott oder häufiger Christus ihnen Gnade und Heil zuwenden möge, aber am häufigsten wünscht er ihnen, daß dieses zugleich von Gott und von Christo geschehen möge. Wir haben früher gesehen, daß der in einer bösen Welt stehende Christ einer Stärkung seines Christenstandes bedarf, und daß diese Stärkung bald als von Gott bald als von Christo ausgehend gedacht wurde; wir haben ferner gesehen, daß Gott oder auch Christus den Apostel bei seiner Berufserfüllung thätig unterstützte. Daß nun jenes wie auch dieses als eine solche That gedacht ist, welche zugleich von Gott und von Christo ausgeübt wird, zeigen 1 Theff. 3, 11 ff. u. 2 Theff. 2, 16 ff. Von Gott und von dem Herrn wird in diesen Stellen erwartet, daß sie die Herzen der Leser im Glauben stärken, in der Liebe gegen einander völlig machen und in der Trübsal mit Trost erfüllen mögen, und wird ferner erwartet, daß sie den Wegen des Apostels die erwünschte Richtung geben mögen. Wie wir Gal. 1, 1 wegen des Fehlens des διά vor θεοῦ darauf schließen mußten, daß Gott und Christus dort als Eine göttliche Macht gedacht sind, so findet diese Einheit hier einen noch deutlicheren Ausdruck darin, daß die von Gott und von Christo zugleich abhängigen Prädikate nicht in den Plural, sondern in den Singular gesetzt sind.

Also die Berufung zum christlichen Glauben und die Erhaltung in demselben, sowie die zur Verbreitung des Glaubens durch menschliche Werkzeuge vermittelte göttliche Thätigkeit, mit einem Wort die Herrscherthätigkeit des erhöhten Herrn, ist nach der Auffassung des Apostels eine solche, in welcher in jedem einzelnen Act sich zu gleicher Zeit eine Thätigkeit Gottes des Vaters vollzieht[1].

Ich muß hier noch auf einige Stellen verweisen, in welchen Paulus den soeben ausgesprochenen Gedanken in einer anderen Formel ausdrückt. 1 Kor. 15, 57 dankt er dem Gott, der uns den Sieg giebt durch unsern Herrn Jesus Christus[2]; Tit. 3, 6 ist davon die Rede, daß Gott uns errettete, indem er den heiligen Geist auf uns ausgoß durch Jesum Christum, unsern Heiland, damit wir, gerechtfertigt durch die Gnade des letzteren[3], Erben würden des ewigen Lebens. Röm 2, 16 endlich ist jedenfalls von einem Gericht Gottes die Rede, das Gott durch Jesum Christum vollzieht. Das göttliche Thun, von dem in diesen Stellen zu lesen, paßt durchaus zu dem von der Thätigkeit des erhöhten Herrn Gesagten. Von einer solchen Thätigkeit nämlich muß es auch hier gefaßt werden. Es ist zwar richtig, wenn man in der Auslegung der Formel *διά Ἰησοῦ Χριστοῦ* behauptet, Jesus werde in derselben als Mittler des göttlichen Thuns gedacht, es ist aber nicht richtig, wenn man sich dieses Mittlerthum so vorstellt, als bestehe dasselbe ausschließlich in der Ausführung eines fremden Willens. Der von der Präposition *διά* abhängige Genetiv bezeichnet im Griechischen den belebten oder unbelebten Gegenstand, durch welchen das Gewirkte hindurchgeht[4]. Damit ist gar nicht gesagt, ob der Vermittler selbständig oder unselbständig handelt. Weil nun aber auf natürlichem Erfahrungsgebiet kein Handeln existirt, das durch einen fremden und zugleich von dem eigenen von jenem unabhängigen Willen bestimmt wäre, so ist verständlich, daß der Sprachgebrauch *διά* c. Genetiv nur von einer solchen Person versteht, die lediglich eines Anderen Willen zur Ausführung bringt. Dies liegt aber, wie gesagt, nicht in dem an sich, was mit jener Präposition ausgesagt werden soll. Deshalb

---

1) Vgl. Ps. 110.
2) Vgl. 1 Th. 5, 9.
3) Zu dieser Uebersetzung nöthigt das Pronomen *ἐκεῖνος*.
4) So Winer, Grammat. S. 324.

konnte Paulus dieselbe verwenden, um einen Gedanken auszudrücken, der außerhalb der natürlichen Erfahrung liegt. Daß ich mit dieser Auffassung nicht im Unrecht bin, beweist Tit. 3, 6 ganz deutlich, denn nach dieser Stelle rettet Gott so durch Christi Thun, daß das ewige Leben durch die Gnade des letzteren erreicht wird[1]). Eine Wohlthat nun dadurch zu erweisen, daß man sich dabei der auf dasselbe Resultat gerichteten Gnade eines anderen zum Mittel bedient, ist ein Widerspruch in sich selbst, wenn der Mittler eben nicht anders gedacht ist, als ihn die natürliche Erfahrung kennt[2]).

Noch von einer Thätigkeit hat man angenommen, daß sie der Apostel von dem erhöhten Herrn aussage. Der Erhöhte nämlich trete fortwährend fürbittend bei dem Vater ein, um uns vor der Verdammniß zu bewahren. Dieser Behauptung gegenüber wird man schon um deswillen vorsichtig begegnen müssen, weil, wenn sie richtig wäre, Paulus den Gedanken nur ein einziges mal, nämlich Röm. 8, 34, ausgesprochen hätte; denn so gewiß jene Vorstellung dem Verfasser des Hebräerbriefes geläufig ist, so gewiß findet sich in allen Schriften des Paulus, wenn man von dieser einen Stelle absieht, keine Spur davon. Aber auch Röm. 8, 34 dürfte nur irrig so gedeutet werden.

Es fragt sich hier zunächst, welche Satzeintheilung angenommen werden muß. Meyer und Luthardt fassen V. 34 als Vordersatz zu der den Nachsatz bildenden Frage V. 35. Paulus wolle sagen, nichts könne uns von der Liebe Christi scheiden, weil diese nach dem in V. 34 Gesagten feststeht. Den Höhepunkt des letzteren aber soll *ἐντυγχάνει* bilden. Doch wenn der Satz wirklich nur die Liebe Christi zum Ausdruck bringen wollte, dann würden sich dem Gedanken nicht die Worte *μᾶλλον δὲ ἐγερθείς* fügen, insofern nämlich die Nennung

---

[1]) Vgl. die Erklärung d. St. bei Hofmann.

[2]) Es könnte nahe liegen, hier auch die Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* heranzuziehen (vgl. 1 Th. 5, 16; 1 K. 1, 4; 2 K. 5, 18; Eph. 1, 3 ff.; Eph. 2, 5 ff.; Eph. 2, 10 ff.; 3, 11; 4, 32 und Röm. 8, 39); aber es handelt sich in den Stellen, wo dieselbe verwandt wird, nicht darum, daß Gottes Thun sich in einem Thun Christi vollzieht, sondern es will gesagt sein, daß Gottes Verhalten oder Thun (letzteres fast nur im Epheserbrief) begründet und bestimmt ist durch das Heilswerk Jesu Christi, welcher den Menschen das objective Gut der Versöhnung beschafft hat. Mit dieser Erklärung steht in Einklang, daß der Heiland in diesen Stellen nicht als Herr, sondern als Jesus Christus bezeichnet ist, wovon allein Röm. 8, 39 eine Ausnahme macht.

der Auferweckung gegenüber dem Tode so nicht angemessener (μᾶλλον δὲ) erscheinen kann, während vielmehr die Auferweckung und das Thronen zur Rechten Gottes überhaupt nicht als Beweis der Liebe Christi in Betracht kommen können. Die Erwähnung des Thronens Christi zur Rechten Gottes steht außerdem in gar keiner Beziehung zu dem, was den Höhepunkt des Satzes bilden soll, daß nämlich Christus für uns eintritt oder Fürbitte einlegt; denn daß im Hinblick auf letztere die Macht- und Herrlichkeitsstellung Christi, welche derjenigen Gottes gleichkommt — das nämlich kann hier wie überall nur mit dem Sitzen zur Rechten Gottes gemeint sein — erwähnt sein sollte, ist unmöglich, da es göttlicher Macht am wenigsten bedarf, um sich an Gott mit Bitten zu wenden. Meint man aber, durch die Machtstellung werde der Erfolg der Fürbitte verbürgt — eine an sich wenig zutreffende Behauptung, so entsteht ein Gedanke, der ganz außer Beziehung zu dem steht, was der angebliche Nachsatz besagen will. Jene Erklärung läßt die Worte jedenfalls nicht zu ihrem Recht kommen und ist daher zu verwerfen.

Hofmann läßt V. 34 die Antwort auf die Frage θεὸς ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρινῶν; bilden. Niemand wird verdammen, auch Christus nicht, von dem man es vielleicht meinen könnte, denn er wurde getödtet und befindet sich nach seiner Auferweckung in göttlicher Machtherrlichkeit. Trotzdem verdammt er so wenig, daß er vielmehr bei Gott für uns eintritt. Aber wenn feststeht, daß Gott rechtfertigt, so scheint mir die Möglichkeit und deshalb auch der Beweis dessen ausgeschlossen, daß nicht doch etwa Christus verdammen würde, was schon an sich kaum eines Beweises hätte bedürftig sein dürfen. Dazu kommt, daß bei dieser Meinung das Sterben Christi doch nothwendig als ein Erleiden hätte gekennzeichnet werden müssen. Nicht durch ὁ ἀποθανών geschieht das[1]), sondern es hätte etwa gesagt werden müssen ὃν ἀπέκτειναν. Schließlich fügen sich jener Erklärung die Worte ὃς καὶ ἐντυγχάνει unmöglich, denn wenn sie auch „eine wesentlich andersartige Aussage von dem Subject" enthalten könnten, so doch nimmer eine dem vorhergehenden Gedanken entgegengesetzte Aussage, was aber hier der Fall sein müßte.

---

[1]) Hofmann beruft sich zwar auf das Fehlen von ὑπὲρ ἡμῶν, dagegen aber vgl. 1 Th. 4, 14.

So bleibt denn nur die Satzeintheilung übrig, welche z. B. von Reiche und de Wette vertreten wird. Die Frage V. 31 τίς καθ' ἡμῶν wird in die beiden parallelen Fragesätze zerlegt τίς ἐγκαλέσει und τίς ὁ κατακρινῶν, welchen zwei antwortende Sätze entsprechen, die da besagen, daß für den Christen jede Gefahr ausgeschlossen ist. In den einander entsprechenden Fragesätzen ist an kein bestimmtes Subject gedacht, sondern es ist nur von einem solchen die Rede, der es etwa unternehmen wollte, die Christen durch Anklage und Verurtheilung ihrer Seligkeit zu berauben. Nicht dadurch wird die Gefahr als ausgeschlossen hingestellt, daß wir von Gott und Christus keine Verdammung zu erwarten hätten, sondern dadurch, daß das Verhalten Gottes und Christi jedwede Verdammung ausschließt. Die Anklage muß für erfolglos gelten, weil Gott rechtfertigt, die Verurtheilung ist unmöglich, weil von Christus das gilt, was V. 34 gesagt wird. Wegen des parallelen Verhältnisses der Sätze kann dieses letztere nur als Beweis dessen gefaßt werden, daß das Verhalten eines solchen, welcher die Christen etwa würde verdammen wollen, nicht zur Verwirklichung kommen kann. Damit ist ausgeschlossen, daß der Satz etwa nur die Liebe Christi zum Ausdruck bringen wolle, denn so würde man die Antwort nur durch unausgesprochene Folgerungen gewinnen und so würden die Worte μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ebenso wie bei der zuerst genannten Auffassung unmotivirt sein. Allen exegetischen Anforderungen entspricht aber die Antwort, wenn man sie in die Worte ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν verlegt. Das ist freilich nicht der Fall, wenn man annimmt, ἐντυγχάνει beziehe sich auf das Eintreten Christi zu Gunsten der Seinen beim Vater, um den Zorn desselben abzuwenden. Wäre dies die Meinung, so würde die Parallele mit der vorhergehenden Antwort hinfällig, denn nicht von der Bethätigung Christi als solcher würde dann die Abwendung der Gefahr erwartet werden. Außerdem würden sich so dieselben Schwierigkeiten wie bei der ersten Auffassung ergeben und schließlich ist diese Erklärung dadurch unmöglich, daß sie in Gott die Absicht verlegt, welche in der Frage bei einem solchen vorausgesetzt wird, der die Christen ihrer Seligkeit würde berauben wollen, die Absicht, deren Gegentheil wie der vorhergehende Satz und Abschnitt betonen, von Gott verfolgt wird. In diesem Zusammenhang ist der Gedanke an die Möglichkeit der Verdammung von Seiten Gottes ausgeschlossen. Nicht Gott ist es,

dem gegenüber Christus seinen Einfluß zu Gunsten der Christen geltend macht oder dem gegenüber er die Christen vertheidigt[1]), sondern es ist derjenige, welcher in der Frage als κατακρινῶν bezeichnet wurde. Diesem Gedanken dienen nun die vorhergehenden Worte zur Stütze, insofern sie nämlich zeigen, daß der Christ jener Thätigkeit Christi deshalb gewiß sein kann, weil er die Christen liebt, und daß sie von dem Erfolge jener Thätigkeit — worauf es zunächst ankommt — überzeugt sein können, weil er sich als der Auferstandene in göttlicher Machtherrlichkeit befindet. Die Liebe Christi ist so groß, daß er sich auch das Aeußerste zu erleiden nicht scheute. Aber die Liebe eines solchen wäre ihnen nichts nütze, der im Tode geblieben, darum erblickt der Apostel ein angemesseneres Argument (μᾶλλον δὲ) in seiner Auferweckung. Der Auferstandene hat Macht gegenüber jedem Feinde, denn er ist der Throngenosse Gottes selbst. Wenn dieser nun für die Christen eintritt, dann muß freilich jedes feindliche Vorhaben zu Schanden werden. Dasselbe also, was V. 31 durch die Worte εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν gesagt wurde, wird hier nur speciell mit Beziehung auf Christus ausgedrückt. Auch diese Stelle fügt sich demnach der Grundanschauung des Apostels, daß Gottes Thun nur in einem Thun des Herrn zur Ausführung kommt. Die Behauptung also, Paulus hätte den erhöhten Herrn als Intercessor beim Vater gedacht, kann aus seinen Schriften nicht begründet werden.

Mit dem über die Thätigkeit des Herrn Gesagten stimmt 1 Kor. 8, 6 ganz überein. Um sich davon zu überzeugen, muß zunächst festgestellt werden, wie dort die mit ἐξ οὗ und δι' οὗ eingeleiteten Relativsätze zu verstehen sind. Darüber aber entscheidet der Zusammenhang. Jene Sätze nämlich enthalten Aussagen von dem einen Gott und dem einen Herrn, die beide zusammen als der Gott, welcher einer ist, in Wahrheit das sind, was ihre Namen sagen, und demnach nicht in die Reihe der λεγόμενοι θεοί gehören, welche in einer Vielheit von Göttern und Herrn existiren. Der Unterschied zwischen denen, welche in Wahrheit Gott und Herr sind, und denen, die dasselbe nur dem Scheine nach sind, wird dadurch gekennzeichnet, daß Alles, was existirt, auf den einen Gott zurückgeht, und zwar so, daß es durch den einen Herrn zur Existenz gekommen ist. In Sonderheit wird letzteres von den

[1]) Dies die Bedeutung von ἐντυγχάνειν, vgl. Grimm, Lex.

Christen betont, die demnach ihr Ziel nur in dem einen Gott, nicht aber in den selbst creatürlichen λεγόμενοι θεοί haben können. Ist dies der klare und einfache Gedanke des Apostels, so hat man kein Recht anzunehmen, Paulus wolle an dieser Stelle eine Erklärung darüber abgeben, wie es bei dem Act der Weltschöpfung hergegangen. Dazu bot weder der Gedankenzusammenhang einen Anlaß, noch ist jene Erklärung durch die stark betonte Bezeichnung Christi als κύριος möglich, was Holsten mit Recht gegen die übliche Auffassung geltend macht[1]). Nicht über das Verhältniß Gottes zur Weltschöpfung will Paulus belehren, sondern er will, ohne auf den Unterschied von Schöpfung und Erhaltung zu reflectiren, blos sagen, daß der Ursprung alles Seienden auf den einen Gott zurückgeht, und zwar so, daß sich dabei die Vermittelung des einen Herrn geltend macht. Weil ihm dabei sonderlich der Ursprung der Christen als solcher und damit ihr Verhalten im Sinne war, ist es verständlich, warum er den Namen κύριος gebraucht, und es bedarf daher nicht der Annahme Holstens, daß der zweite Satz von der Weltverwaltung handle, welche Erklärung ihrer Motivirung nicht entspricht, denn der κύριος ist als solcher ebenso wenig Weltverwaltungsmittler wie Weltschöpfungsmittler. Richtig verstanden steht unsere Stelle im Einklang mit dem dargelegten Gesetz, wonach Gottes Thun in einem Thun des κύριος zur Ausführung kommt.

Noch nach einer andern Seite ist unsere Stelle von höchster Bedeutung. Sie beweist nämlich so deutlich wie nur möglich, daß für die Vorstellung des Apostels der κύριος Gott ist, denn die Behauptung, daß es keinen Gott giebt außer dem einen (V. 4), wird dadurch begründet (γάρ V. 5), daß es für den Christen nur einen Gott, nämlich den Vater und einen Herrn, nämlich Jesum Christum giebt. Der Gott also, welcher einer ist, ist des Näheren der eine Gott und der eine Herr[2]). Es ist diese Vorstellung die nothwendige Folge von dem, was soeben und was früher über die Thätigkeit des κύριος gesagt

---

[1]) Die starke Betonung des κύριος geht schon daraus hervor, daß um dieser Bezeichnung willen die λεγόμενοι θεοὶ in eine Vielheit von θεοί καὶ κύριοι zerlegt werden, welche Zerlegung an sich natürlich bedeutungslos ist.

[2]) Beyschlag, Christologie des neuen Testaments S. 210, und einige Andere haben diese Stelle merkwürdigerweise so mißverstanden, als wollte Paulus sagen, daß man nur von einem aussagen könne, daß er Gott sei, und nur von einem, daß er Herr sei, was ja schon deshalb unmöglich ist, weil Paulus doch Gott die

worden ist; denn erfährt der Christ kein göttliches Thun, das nicht zugleich auf Gott und auf den Herrn zurückginge, so kann er sich auch Gott und den Herrn nicht isolirt vorstellen, sondern beide zusammen sind ihm der Gott, welcher einer ist. Also die frühere Behauptung, daß der κύριος Genannte nothwendig als Gott gedacht sein muß, findet jetzt ihre Bestätigung in den Resultaten, die sich uns betreffs der Thätigkeit des κύριος ergeben haben, aber nicht nur ihre Bestätigung, sondern auch ihre Erklärung, insofern wir nämlich erfahren, in welchem Verhältniß die Gottheit des Vaters zu der Gottheit Christi wenigstens im Stande der Erhöhung zu Tage tritt. Die Gottesnamen, die der Jude gebrauchte, ὁ ϑεός und ὁ κύριος bleiben auch bei Paulus auf Ein Wesen bezogen, aber so, daß ὁ ϑεός die Person Gottes und ὁ κύριος die Person des erhöhten Christus bezeichnet. Das Verhalten jeder dieser Personen oder zu einer jeden von ihnen kann nun natürlich an dem bewährt werden, was im alten Testament von dem Gott ausgesagt wurde, der noch nicht in persönlicher Unterschiedenheit erkannt worden. Von hier aus erhalten alle die Stellen, die man gewöhnlich zum Beweise dafür anzuführen pflegt, daß Paulus an die Gottheit Christi geglaubt (so besonders Phil. 2, 6; 2 Kor. 8, 9; 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15 u. 16; 2, 9), erst ihre volle Kraft, und es dürfte deshalb verfehlt sein, dieselben zum Ausgangspunkt der Beweisführung zu machen. Mit der Gewißheit vom erhöhten Herrn ist dem Paulus die Gewißheit von seiner Gottheit aufgegangen. Ich kann hier nicht auf die genannten Stellen eingehen, da ich nur die Aussagen über den erhöhten Herrn behandle. Unter diesem Gesichtspunkt wird sich aber der stärkste Beweis für die Gottheit desselben durch den Nachweis ergeben, daß der Apostel, wie freilich schon aus der bisherigen Betrachtung folgt, die Anbetung jenes Herrn vertritt. Eine solche Beweiskraft spreche ich der Anbetung zu, weil entsprechend dem ersten Gebot der Israelit keine schwerere Sünde kennt, als die Anbetung eines solchen, der nicht Gott ist. Diese Auffassung zieht sich durch das ganze alte Testament hindurch (z. B. Jes. 42, 8; 48, 11 ff.; Jer. 10, 11 ff.; Ps. 18, 32), findet sich ebenso in den Apokryphen (über die Fluchwürdigkeit des Götzendienstes ist besonders Sap. 14,

---

Herrschaft nicht absprechen konnte. Die Meinung ist vielmehr nur die, daß der als Gott Bezeichnete einer und der als Herr Bezeichnete einer ist, und daß diese beiden zusammen eine Einheit gegenüber jedem vermeintlichen Gott bilden (V. 4).

8—12 lehrreich, und für unsere Frage interessant ist V. 15 ff., und bei Paulus selbst. Weil die Heiden anstatt den Schöpfer die Geschöpfe geehrt und göttlich verehrt haben, deshalb hat sie Gott dahingegeben (Röm. 1, 24 u. 25). So gebührt denn allein dem lebendigen und wahrhaftigen Gott die göttliche Verehrung (1 Thess. 1, 9)[1]), und wie fluchwürdig es ist, dieselbe als Mensch in Anspruch zu nehmen, geht deutlich daraus hervor, daß die Schilderung von dem ruchlosen Thun des Antichristen darin gipfelt, daß er sich göttliche Würde zuschreibt und eine dem entsprechende Verehrung seiner verlangt (2 Thess. 2, 4). Wiederholentlich warnt der Apostel vor dem Götzendienste (1 Kor. 10, 7; 1 Kor. 10, 14). Die Götzendiener können das Reich Gottes nicht ererben (Gal. 5, 20; Eph. 5, 5). Ihre Verehrung trifft nicht Gott, sondern diabolische Geister (1 Kor. 10, 20). Um andere Sünden als recht verabscheuungswürdig hinzustellen, werden sie als Götzendienst bezeichnet (Eph. 5, 5; Kol. 3, 5). Nicht einmal Tischgemeinschaft soll man mit Götzendienern haben, die doch für Christen gelten wollen (1 Kor. 5, 10 u. 11). Ist nun dieses die Stellung des Apostels zu jeder göttlichen Verehrung, die nicht dem lebendigen und wahrhaftigen Gott, sondern den *φύσει μὴ οὖσι θεοῖς* (Gal. 4, 8) gilt, so ist deutlich, für wen er den Herrn gehalten haben muß, wenn er ihn angebetet hat[2]). Der Nachweis von der Anbetung des Herrn wird zugleich die Probe für die Richtigkeit meiner Auffassung vom *κύριος* bei Paulus sein.

Indem ich hier schon die Anbetung als vorhanden voraussetze, fasse ich die Resultate meiner bisherigen Untersuchung zu folgendem Satz zusammen: *Κύριος* **ist in den Schriften des Paulus ausschließliche und die Gottheit involvirende Bezeichnung des von Gott zu seiner Rechten erhöhten Christus, der in dieser Stellung eine Herrschertätigkeit ausübt, welche Gottes**

---

[1]) Vgl. auch Apok. 19, 10 u. 22, 9.

[2]) Ernesti's Argumentation, „daß mancherlei Wesen in gläubiger Verehrung von den Christen im Lauf der Zeiten angerufen worden seien, ohne daß man sie der Gottheit gleich geachtet hätte" (so Ernesti, Ursprung der Sünde I, S. 218), und daß also auch ein Gleiches bei Paulus stattfinden könne, ist ganz verfehlt, da jene Anrufer eben nicht behaupteten, daß nur Gott die Anbetung zukommt. Und wenn sie es behaupteten, so unterschieden sie zwischen der *λατρεία* und *τιμητικὴ προσκύνησις* (so z. B. das 7. öcum. Concil), während Paulus nur von einer Anbetung weiß, die keinem andern als Gott zukommt.

Thun zur Ausführung bringt, indem sie die Menschen auf Grund des geschichtlich vollzogenen Erlösungswerkes aus Gnaden vom Verderben errettet und zur Seligkeit führt, und der ferner in dieser seiner Stellung als Gott eine seiner Thätigkeit entsprechende Anbetung von Seiten der Christen erfährt.

Steht es so um den Begriff *κύριος*, dann ist die hohe Bedeutung verständlich, welche Paulus demselben beigelegt hat; der Inhalt seines Evangeliums ist Christus als der Herr (2 Kor. 4, 5) und wer ihn als Herrn bekennt, der wird errettet werden (Röm. 10, 9).

II. Die Anbetung, welche dem Herrn gilt.

Am fünfzigsten Tage nach der Auferstehung gab, wie die Apostelgeschichte berichtet, die Pfingstthatsache dem Petrus Veranlassung zu einer längeren Rede, in welcher er Weissagungsworte Joels (3, 5) als Mahnung verwendet, den Namen des Herrn anzurufen, um dadurch Rettung zu erlangen (Apg. 2, 21)[1]. Im Einklang mit diesem Bericht werden nun im Verlauf der Apostelgeschichte die Christen als *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* bezeichnet (9, 14 u. 21), und wie dieses *ἐπικαλεῖσθαι* zu verstehen ist, geht deutlich aus Apg. 7, 59 f. hervor: *καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα· Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου* und weiter: *κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν.* Der sterbende Märtyrer hat den Herrn angerufen[2] und hat dabei, dem Beispiel desselben folgend[3], ein zwiefaches

[1]) Nicht nur dieser Zusammenhang macht die Beziehung von *τὸ ὄνομα κυρίου* auf Christus nöthig, sondern auch der folgende Abschnitt der Rede V. 22—36, in welchem der Nachweis geliefert wird, daß der anzurufende Herr kein anderer als der gekreuzigte und auferstandene Jesus ist.

[2]) Wolf behauptet, *Ἰησοῦ* sei Genetiv und es richte sich daher das Gebet an den Herrn des Jesus. Aber das ist unmöglich, denn 1) wird der Vater nie im neuen Testament der Herr Jesu genannt; 2) redet auch Apok. 22, 20 die betende Gemeinde Jesum mit *κύριε Ἰησοῦ* an und 3) weist der Zusammenhang auf Jesus hin, den der Märtyrer zur Rechten Gottes im Himmel stehen sah.

[3]) Zeller und Baur halten es für wahrscheinlicher, daß der Verfasser bereits früher von ihm niedergeschriebene Aussprüche verwandte, als daß Stephanus dieselben benutzt haben sollte. Wenn man aber die im Lucasevangelium angeführten Worte nicht für erdichtet hält, ist nicht einzusehen, warum nicht auch Stephanus sie gekannt haben sollte. Uebrigens hätten die von Matthäus und Marcus berichteten Kreuzes-

von ihm erbeten, seine eigene Seligkeit und Nichtanrechnung der Sünde seiner Feinde. Also um das Höchste, was Menschen von Gott erbitten können, hat er Jesum angerufen. Und nachdem er solches gesagt, entschlief er. Saulus aber, der dem Vorgang so nahe stand, daß die Zeugen ihre Kleider behufs Aufbewahrung zu seinen Füßen niederlegten, hatte Wohlgefallen an seiner Ermordung. Dem entspricht, daß er in der Folge mit ganzer Energie als Verfolger der ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου thätig gewesen ist (9, 14), d. h. also derjenigen, von welchen er wußte, daß sie ihre Seligkeit von der Anbetung Jesu abhängig machten. Die Erscheinung vor Damaskus hat ihn dann davon überzeugt, daß dieser Jesus wirklich der Herr ist. Nun tritt er selbst, der die Anrufer jenes Namens verstört hatte (9, 21), in ihre Gemeinschaft ein[1]; war doch das erste, was Ananias ihn zu thun anwies, noch vor seiner Taufe den Namen des Herrn anzurufen (22, 16).

Also nach dem Zeugniß der Apostelgeschichte ist Paulus ein Anbeter Jesu gewesen, und das geht auch aus seinen eigenen Schriften hervor. Um uns davon zu überzeugen, wird es nöthig sein, die in seinen Briefen von der Anbetung Jesu handelnden Stellen, soweit es für unsern Zweck erforderlich ist, einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Zunächst begegnen uns einige Stellen, die nicht so lauten könnten, wie sie lauten, wenn der Apostel nicht die Anbetung Jesu vorausgesetzt hätte. Hierher gehören Kol. 2, 18 und 1 Kor. 12, 2.

Was die erste Stelle anlangt, so verhielte es sich freilich nicht so, wenn Hofmann mit der Behauptung Recht hätte, daß τῶν ἀγγέλων nicht Objects- sondern Subjectsgenetiv sei, und daß es demnach natürlich nicht blos von θρησκεία, sondern auch von ταπεινοφροσύνη abhängig sei. Aber diese Auffassung scheint mir unmöglich zu sein und zwar sowohl hinsichtlich des einen, als auch des andern Substantivs. Denn wenn es auch bei Menschen als ταπεινοφροσύνη gelten könnte, sich desjenigen zu begeben, was der körperlichen Welt angehört und ihnen somit vom Schöpfer zugewiesen ist, so kann doch darin nimmer

worte schwerlich in der Situation des Stephanus Anwendung finden können. Paul Christ (Die Lehre vom Gebet, S. 27) macht merkwürdiger Weise die Bedenken Zellers zu den seinigen, obgleich die Autorschaft der Apostelgeschichte durch Lucas für ihn immer „etwas Räthselhaftes" behalten wird; so S. 11.

[1]) Diese Stelle zeigt zugleich, zusammengenommen mit dem vorhergehenden Verse, daß Erkenntniß und Bekenntniß von der Gottessohnschaft Jesu untrennbar mit seiner Anbetung verbunden war.

eine ταπεινοφροσύνη bestehen, daß diejenigen auf das der körperlichen Welt Angehörige Verzicht leisten, welchen letzteres, wie Hofmann selbst sagt, ein ihrem Wesen Fremdartiges ist. Das kann nicht Demuth beweisen, dessen Unterlassung Hochmuth bezeugen würde. Ist nun τῶν ἀγγέλων unmöglich Subjectsgenetiv zu ταπεινοφροσύνη, so auch schon um deswillen nicht zu θρησκεία, denn sonst stünden diese beiden Worte ganz zusammenhanglos neben einander. Aber jenes ist auch an sich unmöglich, zwar nicht deshalb, weil θρησκεία überhaupt keinen Subjectsgenetiv neben sich vertrüge, wohl aber deshalb, weil die θρησκεία der Engel gar nichts besagen könnte, was sich von der θρησκεία der Menschen unterschiede. Wenn nämlich die Engel ohne Leiblichkeit ihren Gottesdienst ausüben, so ist das jedenfalls nicht ein eigenthümliches Kennzeichen ihres Gottesdienstes, sondern nur derjenigen, welche denselben vollziehen. Also nicht darin könnte der Fehler der Irrlehrer bestehen, daß sie an dem bei den Engeln vorhandenen Gottesdienst Wohlgefallen haben, sondern nur darin, daß sie an einer Seinsweise Wohlgefallen haben, in welcher sich die Engel befinden und in welcher sie also auch ihren Gottesdienst ausüben. So aber würde θρησκεία im Text gar nicht oder doch nur dadurch zur Geltung kommen, daß man diesem Wort den Gedanken unterschiebt, welcher lediglich in ταπεινοφροσύνη liegt oder vielmehr liegen sollte. Also τῶν ἀγγέλων ist nicht Subjectsgenetiv zu beiden Worten, sondern nur Objectsgenetiv zu θρησκεία.

Wie nun aber die Worte, welche ταπεινοφροσύνη vorhergehen, erklärt werden müssen — es besteht darüber große Meinungsverschiedenheit — ist für unsern Zweck gleichgültig. Uns genügt das feststehende Resultat, daß Paulus von den Irrlehrern Demuth und Engelverehrung aussagt. Dieses Resultat aber wird dadurch bedeutungsvoll, daß den beiden bezeichneten Stücken im Folgenden offenbar die Worte εἰκῇ φυσιούμενος und οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν entsprechen. Indem also die Irrlehrer demüthig sind, sind sie doch in Wahrheit grundlos aufgeblasen, denn indem sie einen Engelcult treiben, halten sie nicht fest an dem Haupt, d. h. an Christus. Hieraus folgt, daß sie durch die θρησκεία, welche sie eigenwillig den Engeln zuwenden (vgl. V. 23), die θρησκεία, welche nach göttlichem Willen Christo gilt, nicht zu ihrem Recht kommen lassen; daß aber die Irrlehrer die göttliche Verehrung Christi bestritten, ist nicht gesagt und Bengel bemerkt mit Recht:

Qui non unice Christum tenet, plane non tenet. Deshalb ist auch die Frage unberechtigt, ob sie Christum für zu hoch oder zu gering erklärt hätten, um ihn göttlich zu verehren. Jede der beiden Annahmen ist unmöglich; denn erklärten sie ihn für so gering, daß sie im Unterschied von den übrigen einer Engelanbetung bedürftig zu sein behaupteten, so hätten sie diese Behauptung nicht als Zeichen sonderlicher Demuth hinstellen können[1]), und erklärten sie ihn für so erhaben, daß sie vielmehr der Engelanbetung bedürftig waren, so hätte der Apostel Christum nicht als κεφαλή bezeichnet und überhaupt nicht die Erhabenheit Christi im Briefe so stark betont[2]). Auch davon sagt der Text nichts, daß die Irrlehrer erklärt hätten, gegenüber der göttlichen Majestät einer Vermittelung bedürftig zu sein, die sie durch Engelcult zu erreichen gesucht hätten, eine Meinung, die auch im 35. Canon des Concils von Laodicea keine Stütze erhält, denn auch hier ist nur von einem τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι die Rede. Ist aber Christo θρησκεία zu erweisen, dann ist er auch nothwendig anzubeten, denn obgleich das Wort θρησκεία nach Ableitung und Begriff noch keine genügende Erklärung gefunden hat[3]), so steht doch fest, daß es die Bethätigung der Frömmigkeit im Gottesdienst bezeichnet[4]). Da nun aber jedenfalls ein Hauptbestandtheil des letzteren das Gebet ist, so muß der Apostel auch dieses im Bewußtsein, dem göttlichen Willen zu entsprechen, an Christus gerichtet haben. Eine nähere Aussage über die Beschaffenheit der Anbetung Jesu kann unserer Stelle aber nicht entnommen werden, und zwar deshalb nicht, weil die Beziehung, in welcher die Verehrung Christi zur Engelverehrung steht, nur so gekennzeichnet werden kann, daß jene durch diese beeinträchtigt wird.

So viel wie aus der betrachteten Stelle, geht auch aus 1 Kor. 12, 2 ff. hervor. Wenn nämlich hier der Gedanke der ist, daß die Leser als Heiden zu stummen Götzen entführt wurden, und daß sie nun als Christen zu dem lebendigen Herrn hingeführt werden, und wenn ferner feststeht, daß sie zu den Götzen doch nur behufs gottes-

[1]) Gegen Meyer und Franke.

[2]) Gegen Chrysostomus.

[3]) Vgl. Boehmer z. St. und Cremer S. 407.

[4]) Es verbindet sich wohl mit dem Worte der Gedanke an den Abstand menschlicher Niedrigkeit und göttlicher Erhabenheit. So erklärt sich die Thatsache, daß das Wort gern vom Götzendienst gebraucht wird (vgl. Cremer), denn letzterer wird gerade so in seiner Verwerflichkeit gekennzeichnet.

dienstlicher Verehrung kamen, so kann auch nur an eine solche bei ihrem Bekenntniß zu Christo als dem Herrn gedacht werden[1]). An Stelle des Götzendienstes ist der Herrendienst getreten. Wie aber dabei der Herr vorgestellt sein muß, geht daraus hervor, daß die Christen sich von den Götzen dem lebendigen und wahrhaftigen Gott zugewandt haben, um ihm zu dienen (1 Th. 1, 9).

Doch es begegnen uns in den paulinischen Schriften nicht nur Aussagen, welche die Anbetung Jesu voraussetzen, sondern auch solche, welche dieselbe direct bezeugen. Hierher gehören zunächst die Stellen, in welchen von einem ἐπικαλεῖσθαι des Herrn die Rede ist.

Was 1 Kor. 1, 2 anlangt, so sind die Ausleger darüber verschiedener Meinung, an wen bei den ἐπικαλούμενοι zu denken ist. Theils meint man, es seien andere Christen, außer den Korinthern, an welche der Apostel seinen Brief richtet, und zwar entweder Achäische Christen[2]) oder die in Korinth anwesenden Christen aus der Fremde[3]), theils nimmt man — und wie mir scheint mit Recht — an, der Apostel bezeichne seine Leser als berufene Heilige und betone, daß sie dieses nur zusammen mit allen Christen oder Anrufern sind[4]). Für unsern Zweck ist die Entscheidung dieser Frage gleichgiltig, denn in beiden Fällen werden die Christen im Unterschied von Nichtchristen als ἐπικαλούμενοι bezeichnet. Bei der ersten Auffassung will Paulus sich nicht nur an die Korinthische Gemeinde wenden, sondern auch an alle, welche Christen sind und welche mit ihnen gerade in einer bestimmten Beziehung stehen. Bei der anderen Auffassung betont er, daß die Leser berufene Heilige oder zu Heiligen berufene nur so sind, daß sie darin eine Gemeinschaft mit Allen bilden, welche Christen sind. In beiden Fällen erscheint also als das specifische Kennzeichen des Christenstandes das ἐπικαλεῖσθαι und in beiden Fällen muß dieses Kennzeichen als das Einheitsband in der christlichen Gemeinschaft vorgestellt werden. Jedenfalls also besagt unsere Stelle deutlich, daß nach des Apostels Auffassung ein Christ nicht anders denkbar ist, denn als ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου. Sie beweist aber zugleich auch, daß 27 Jahre nach Christi Tod jene Bezeichnung eine

---

1) Vgl. Holsten z. St.
2) Meyer.
3) Holsten.
4) Hofmann und Heinrici.

sofort verständliche Benennung der damaligen Christenheit war[1]), also schon viel früher aufgekommen sein muß, und damit findet das Zeugniß der Apostelgeschichte seine Bestätigung.

Was bedeuten nun die Worte ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου? Drei Erklärungen sind mir bekannt: 1) meint man, soll die Formel von denjenigen zu verstehen sein, die nach dem Namen des Herrn benannt sind[2]); 2) erklärt man sie im Sinne von Röm. 10, 9 oder 1 Kor. 12, 3 und übersetzt dem entsprechend mit „bekennen" oder „nennen"[3]); 3) versteht man sie von der Anbetung[4]).

Alle Ausleger sind darüber einig, daß die Formel aus dem alten Testament erklärt werden muß, und das erweist sich auch schon durch Röm. 10, 13 als nothwendig. Unter dieser Voraussetzung aber kann von einer Benennung nach dem Namen des Herrn nicht geredet werden, denn obgleich von einer Benennung nach dem Namen Jahwes häufig entweder in Beziehung auf Personen oder Sachen zu lesen ist, findet sich doch jene Formel in diesem Sinne nie verwandt. Nicht ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου drückt jenen Gedanken aus, sondern ἐπικαλούμενοι τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (Jes. 43, 7) oder καλούμενοι ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (Jes. 48, 1; Neh. 7, 63; Esra 5, 38), oder ἐφ᾽ οἷς ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (1 Makk. 7, 37; Bar. 2, 26) oder — und das begegnet uns am häufigsten — ἐφ᾽ οὓς ἐκλήθη oder ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (Jes. 7, 1; 63, 19; 2 Sam. 6, 2; 12, 38; 1 Kön. 8, 34; Dan. 9, 19; auch Jak. 2, 7).

Um der zweiten Auffassung gerecht zu werden, gehe ich auf die alttestamentliche Formel קרא בשם יהוה näher ein. Man ist darüber einig, daß diese Worte bedeuten, so rufen, daß man sich dabei zum Mittel jenes Namens bedient[5]). Mit dem Namen Jemandes rufen,

---

1) Vgl. Zahn, Die Anbetung Jesu, S. 7.

2) Von dieser Erklärung berichtet Bingham, Vol. 5, Cap. II, S. 32, vgl. auch v. Meyer: Blätter für höhere Wahrheit, Bd. IV, Abschn. 6, S. 177.

3) So Paul Christ, Lehre vom Gebet, S. 30.

4) So die meisten Exegeten, die aber gewöhnlich doch auch nebenbei vom Bekennen reden.

5) Nur Wünsche will zu Joel 3, 5 die Formel dadurch erklären, daß der Hebräer die verba composita durch Anschluß von Präpositionen an's Verbum ersetzt. Wenn es sich aber so verhielte, müßte man nothwendig erwarten, daß es nicht blos קרא בשם יהוה hieße, sondern auch קרא ביהוה. Obgleich nun שם sehr häufig fortgelassen ist, findet sich doch jene Verbindung niemals. Ps. 18, 5 aber

kann nun entweder bedeuten „Jemanden anrufen“ oder „Jemandes Namen ausrufen“, damit andere es hören. In letzterem Sinne ist die Formel sicher Ex. 33, 19 und 34, 5 gebraucht, wo Jahwe selbst das Subject von קרא ist; außerdem nur noch Jes. 44, 5, wo von dem Israeliten gesagt wird, daß er den Namen seines Stammvaters ausruft, offenbar um dadurch die Zugehörigkeit zu seinem Volk zum Ausdruck zu bringen. Betreffs Gen. 4, 26; 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25 befinden sich die Ausleger noch immer in Ungewißheit[1]). Außerdem pflegen einige zu Ps. 105, 1; 116, 13 zu behaupten, es müßte hier קרא nicht im Sinne von anrufen, sondern im Sinne von ausrufen, predigen, bekennen verstanden werden. Man könnte mit gleichem Recht die entgegengesetzte Behauptung aussprechen. Ebenso verhält es sich auch mit 1 Chr. 15, 8. Nur in diesen wenigen Fällen aber kann die Bedeutung der Formel zweifelhaft sein, in allen übrigen ist קרא sicher mit anrufen oder zurufen zu übersetzen. In Verbindung mit אֶל bezieht sich letzteres auf Menschen und häufiger auf Gott oder im Gegensatz zu ihm auf die Götzen (1 Kön. 18, 26). Wenn nun das neutestamentliche ἐπικαλεῖσθαι dem alttestamentlichen קרא entspricht, so kann es nur im Sinne der Anrufung zu verstehen sein oder man müßte mit Paul Christ vorziehen, den neutestamentlichen Sprachgebrauch durch ganz vereinzelte Fälle im alten Testament bestimmt ein zu lassen. Die Unmöglichkeit dessen kann auch direct nachgewiesen werden. Es verhält sich nämlich nicht so, als deckten sich die Begriffe von קרא und ἐπικαλεῖσθαι, sondern letzteres wird bei den LXX niemals im Sinne des Bekenntnisses oder der Predigt, sondern nur in dem des Anrufens verstanden[2]). Ex. 33, 19 und 34, 5 wird קרא בשם nicht durch ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα, sondern durch καλεῖν τῷ ὀνόματι übersetzt und Jesaj. 44, 5 heißt es statt jener Formel:

---

lesen wir אקרא יהוה. Für die richtige Erklärung spricht auch die Uebersetzung der LXX, welche in den Büchern der Könige und der Chronik nicht ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου schreiben, sondern ἐπικαλ. ἐν ὀνόματι (vgl. 1 Kön. 18, 15; 18, 26; 18, 24; 2 Kön. 5, 11; 1 Chr. 15, 8). Wie man ἐν ὀνόματι κυρίου ruft, so ruft man auch ἐν φωνῇ μεγάλῃ, z. B. 1 Kön. 18, 27.

[1]) Vgl. über diese Stellen A. Köhler, bibl. Gesch., Bd. I, S. 51 ff.

[2]) Bei den Klassikern findet sich nach Huther (zu 1 Petr. 1, 17) ἐπικαλεῖσθαι nur in einer einzigen zweifelhaften Stelle im Sinne von nennen, nämlich Dio Cass. 77, 7.

οὗτος βοήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰακώβ. Die oben angeführten zweifelhaften Stellen aber sind von den LXX offenbar im Sinne der Anrufung aufgefaßt worden, und Ps. 49, 12, wo allerdings ἐπικαλεῖσθαι τὰ ὀνόματα übersetzt wird, dürfte mißverstanden sein, denn wäre an eine Benennung der Ländereien gedacht, so würde wohl nicht ἐπὶ τῶν γαιῶν gesagt sein, sondern man müßte nach dem üblichen Sprachgebrauch den Accusativ erwarten. Uebrigens kann diese Stelle ja in keinem Fall einen Beleg dafür bilden, daß ἐπικαλεῖσθαι die Bedeutung von Bekennen hat. Auch in den Apokryphen wird ἐπικαλεῖσθαι ausschließlich im Sinne der Anrufung verwandt, und Judith 16, 1 und Bar. 3, 7 dürften davon keine Ausnahmen machen. Aber noch weiter erstreckt sich die Differenz zwischen dem Begriff des hebräischen קרא und des griechischen ἐπικαλεῖσθαι. Letzteres nämlich wird, obgleich noch Ausnahmen davon vorkommen (z. B. Jud. 7, 36), doch fast durchweg zur Bezeichnung der Anrufung Gottes verwandt. Wenn nicht an eine solche gedacht ist, wählen die LXX für ἐπικαλεῖσθαι lieber die Form καλεῖν oder μετακαλεῖν (z. B. Deut. 32, 3; Lev. 9, 1; Hosea 11, 1; Cant. 5, 6, und so gewöhnlich in den Fällen, wo es sich um Herbeirufung oder Einladung von Menschen handelt), oder βοᾶσθαι (Jes. 34, 14; Judic. 9, 54) oder προσκαλεῖσθαι (1 Sam, 26, 14). Ἐπικαλεῖσθαι ist im Sprachgebrauch der LXX specifische Bezeichnung der Anrufung Jahwes[1]), und die Fälle, wo dieses Wort anders verwandt wird, sind nur seltene Ausnahmen.

Etwaigen Mißverständnissen gegenüber muß noch hervorgehoben werden, daß das alte Testament und die Apokryphen die Anrufung Jahwes genau im Sinne des Gebetes verstehen. Das zeigt sich in den äußeren Formen, von welchen sie begleitet wird, und in dem Inhalt, den sie zum Ausdruck bringt. Der Anrufende erhebt die Hände gen Himmel (Ps. 88, 10; 2 Makk. 14, 34; 15, 21; 3 Makk. 2, 1) oder er wirft sich nieder zu Boden (Jes. 45, 23; 2 Makk. 3, 15; 3 Makk. 2, 1, vgl. Röm. 11, 4; 14, 11; Eph. 3, 14 und die Ausdrücke השתחוה und προσκυνεῖν), er bringt seine Bitte vor Gott (1 Kön. 17, 21; 18, 26 f.; Ps. 4, 2; 116, 4; Thr. 3, 5; Esra 6, 33; Sirach 51, 10; 2 Makk. 3, 22; 13, 10; 12, 36; 3 Makk. 5, 7 und in den Apokryphen sehr häufig) und ist sich der Erhörung gewiß

---

[1]) In den Psalmen findet sich dafür häufiger κράζειν.

(Judith 8, 7; Ps. 20, 10). An sich braucht die Anrufung nicht Bittgebet zu sein (3 Makk. 5, 7), sondern sie kann auch den Dank des Herzens zum Ausdruck bringen (Bar. 3, 7; Judith 16, 2; 1 Chron. 15, 8); kurz sie ist allgemeine Bezeichnung des Gebetes. Deshalb kann sie nach jüdischem Bewußtsein nur dem lebendigen und starken Gott gelten (Sap. 13, 18), welcher menschlicher Rede Antwort giebt (1 Kön. 18, 26), und eine Schande ist es, zum Leblosen zu reden (Sap. 13, 17), einen solchen für Gott zu halten (Sap. 14, 20). Die Person, welcher das ἐπικαλεῖσθαι gilt, kann somit nach jüdischem Bewußtsein allein der ewige Gott selbst sein. Es bestätigt sich uns hier dasjenige, was uns schon aus dem vorhergehenden Abschnitt bekannt ist, daß nämlich der Apostel den κύριος als eine selbständige göttliche Person gedacht hat. Jede Auffassung, welche den absoluten Charakter der Anbetung des Herrn nicht anerkennt, ist unvereinbar mit den Worten ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου[1]).

Von den drei Auffassungen betreffs des Verbums ἐπικαλεῖσθαι ist also allein die dritte berechtigt. Paulus kann unter jener Formel nichts anderes, als die Anbetung verstanden haben. Er hat sie ebenso gemeint, wie Lucas, der des sterbenden Stephanus Gebetsworte als ein ἐπικαλεῖσθαι bezeichnet, und wie Petrus, der die Anbetung des Vaters durch dieses Verbum ausdrückt (1 Petr. 1, 17). Handelt es sich aber um eine Anbetung, so darf sie nicht vermischt werden mit dem Bekenntniß, denn beides ist nicht dasselbe, wenngleich die Anbetung ein Bekenntniß im weiteren Sinne in sich schließt.

1 Kor. 1, 2 hat gezeigt, daß es Paulus ebenso wie seinen christlichen Zeitgenossen für selbstverständlich galt, daß Niemand Christ sein kann, ohne daß er ein Anbeter Jesu wäre. Dieses Resultat findet seine Bestätigung an 2 Tim. 2, 22. Hier ermahnt der Apostel den Timotheus, die jugendlichen Begierden zu fliehen und nachzustreben[2])

---

[1]) Statt τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου heißt es Röm. 10, 12 und 2 Tim. 2, 22 τὸν κύριον. Beides ist wesentlich dasselbe, denn ὄνομα entsprechend dem alttestamentlichen שׁם ist nur der Ausdruck dessen, was die Person, welcher er gilt, für den Nennenden ist. Die beiden Ausdrucksweisen unterscheiden sich etwa so, als wenn wir im Deutschen sagen würden, den Herrn anrufen und denjenigen anrufen, welcher Herr ist.

[2]) Vgl. zu διώκειν Ps. 33, 15; Jesaj. 51, 1; Prov. 15, 9 u. Sirach 27, 8.

der Gerechtigkeit, der Liebe, dem Glauben und dem Frieden μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας[1]). Für unsere Frage sind nur die letzten Worte des verschieden erklärten Verses von Interesse. Mit Recht stimmen alle Ausleger darin überein, daß μετά nicht mit δίωκε, sondern mit εἰρήνην verbunden werden muß[2]). Denn nicht jener Begriff bedarf einer Ergänzung, wohl aber dieser; außerdem ist εἰρήνη μετά τινος eine so übliche Verbindung (vgl. Röm. 12, 8; Hebr. 13, 14; 1 Makk. 6, 49; 6, 58; 10, 4), daß, so wie die Worte lauten, eine andere Erklärung ausgeschlossen ist. So aber kann εἰρήνη nicht im Sinne von Wohlbefinden gefaßt werden, sondern nur in einem Sinne, dessen Gegensatz der Kampf ist. Dem entspricht auch, daß εἰρήνη nur in der Bedeutung Friede in Verbindung von πίστις und ἀγάπη aufgeführt wird[3]), und daß in der ähnlichen Stelle 1 Tim. 6, 11 neben δικαιοσύνη, πίστις und ἀγάπη der dem Frieden nahestehende Begriff der πραϋπαθία genannt wird.

Also Paulus ermahnt den Timotheus, mit denen Frieden zu halten, welche den Herrn aus reinem Herzen anrufen. Daß hier unter κύριος Christus verstanden werden muß, wird von allen Auslegern anerkannt. Das Neue, das in unserer Stelle vorliegt, sind die Worte ἐκ καθαρᾶς καρδίας. Καθαρός bedeutet rein auf sinnlichem oder sittlichem Gebiet. In letzterer Beziehung heißt es entweder schuldlos oder lauter. Da hier an Schuldlosigkeit nicht gedacht sein kann, weil diese nicht Voraussetzung eines rechten Gebetes zu sein braucht, so sind die Worte entsprechend dem alttestamentlichen בַּר לֵבָב (Ps. 24, 4; 73, 1) oder טְהוֹר־לֵב (Prov. 22, 11; Ps. 51, 12) auf ein Herz zu beziehen, welches von aufrichtiger, lauterer Gesinnung erfüllt ist. Von aufrichtigen Anbetern kann nun aber der Apostel unmöglich reden, ohne auch von unaufrichtigen zu wissen, von solchen, welche mit ihrer καρδία πονηρὰ ἀπιστίας[4]) vom lebendigen Gott abgewichen sind, und

---

[1]) Das πάντων nach μετά ist wohl durch Erinnerung an 1 Kor. 1, 2 und Röm. 10, 12 hereingekommen.

[2]) Nur Heydenreich hält die andere Erklärung nicht für unmöglich. Doch das Einzige, was zu Gunsten derselben angeführt werden könnte, daß nämlich gleich im Folgenden gesagt wird, ein Knecht des Herrn dürfe mit Niemand kämpfen, sondern müsse freundlich sein u. s. w., ist nicht zwingend, denn der Gegensatz von Friede braucht dieses nicht auszuschließen.

[3]) Vgl. Gal. 5, 22; Eph. 4, 3.

[4]) So der Gegensatz Hebr. 3, 12.

daß er bei letzteren an die Irrlehrer gedacht, kann keinem Zweifel unterliegen. Das ganze Kapitel ist vom Gegensatz zu ihnen durchzogen. Im vorhergehenden Verse wurde gesagt, daß man sich von ihrem Wesen absondern soll, und in dem nachfolgenden Verse ist die Rede von dem Verhalten, das man ihnen gegenüber befolgen soll. Außerdem paßt der Gedanke, daß die Irrlehrer den Herrn nicht aus reinem Herzen anrufen, vorzüglich zu anderen Aussagen, die wir in den Pastoralbriefen über sie finden. Die Irrlehrer werden Ungläubige genannt, deren Sinn und Gewissen befleckt ist (Tit. 1, 15); ihnen wird ausdrücklich die καθαρὰ καρδία nebst dem guten Gewissen und dem ungeheuchelten Glauben abgesprochen, und von ihnen wird behauptet (1 Tim. 4, 2), daß sie im eigenen Gewissen gebrandmarkt heucheln und die Lehre von Dämonen aufbringen. Daß nun diese Leute nicht den Herrn, welcher einer ist (1 Kor. 8, 6), ohne Heuchelei anrufen konnten, ist deutlich. Nur der Gedanke an sie kann den Apostel zu diesen Worten veranlaßt haben. Hofmann freilich wendet dagegen ein, daß Paulus doch sicherlich die Irrlehrer nicht mit den gläubigen Christen als solche, die den Herrn anrufen, hätte zusammenfassen können. Aber daraus, daß Paulus die rechten Christen als Anrufer des Herrn aus reinem Herzen bezeichnet, folgt nicht, daß er die Irrlehrer als Anrufer des Herrn ohne irgend welchen Zusatz hätte bezeichnen müssen.

Unsere Stelle beweist, daß zur Zeit des Apostels selbst diejenigen, welche dem Christenthum fremd gegenüberstanden, daß selbst Irrlehrer und Verführte, solche, mit denen die Christen keine Gemeinschaft haben sollten, nicht wagten, die Anbetung des Herrn aufzugeben, denn das hätte geheißen, jeden Zusammenhang mit dem Christenthum lösen. Freilich aber konnte ihre Anbetung nun keinen aufrichtigen Charakter mehr tragen. So wird denn der Gedanke von 1 Kor. 1, 2 hier dahin erweitert, daß selbst ein Scheinchristenthum unmöglich ist, ohne eine, wenn auch heuchlerische Anbetung des Herrn. Wenn nun der Anbetung Jesu eine solche Nothwendigkeit zugeschrieben wurde, fragt es sich, warum das der Fall war, und hierauf antwortet, zugleich unsere bisherigen Resultate bestätigend, Röm. 10, 12 u. 13.

Nachdem im vorhergehenden Verse gesagt worden, daß ein Jeder, welcher an ihn, d. h. an den Herrn Jesus glaubt, nicht zu Schanden werden würde, wird diese Behauptung damit begründet, daß es keinen

Unterschied von Juden und Hellenen giebt, und daß somit den einen wie den andern der Erfolg des Glaubens sicher ist. Die weitere Begründung, die sich hieran schließt, bezieht sich zunächst auf den vorhergehenden Satz, zugleich aber auch, da dieser von den Worten *πᾶς ὁ πιστεύων κ. τλ.* untrennbar ist, auf die letzteren. Es soll also begründet werden, daß ein Jeder, sei er Jude oder Grieche, vermöge seines Glaubens an Christum gewiß sein kann, nicht zu Schanden zu werden — und das geschieht durch die Worte *ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.* Also deshalb wird ein Jeder, der an den Herrn glaubt, nicht zu Schanden werden, weil ein und derselbe Herr Aller ist und reich über Alle, die ihn anrufen. Dieser Zusammenhang bestätigt die uns bereits feststehende Thatsache, daß der Glaube an den Herrn Jesus und die Anbetung seiner nothwendig beisammen sind, denn daß hier unter dem *κύριος* nur Christus verstanden sein kann, bedarf für uns überhaupt keines Beweises mehr und geht hier überdies aus der Beziehung auf den V. 11 Genannten hervor. Christo wird auch anderen Ortes der *πλοῦτος* zugeschrieben (Eph. 3, 8) und dieselben Worte Joels hatte bereits Petrus in gleichem Sinne auf Christus bezogen (Apg. 2, 21). Es wird also mit vollem Recht von den meisten Exegeten *κύριος* an dieser Stelle von Christus verstanden. Freilich fehlt es auch hier nicht an solchen, welche die Beziehung auf Gott vertreten, und noch neuerdings hat Otto dieselbe mehr durch sachliche, als sprachliche Gründe zu beweisen versucht. In letzterer Beziehung scheint es ihm nur wahrscheinlicher, daß *κύριος* in V. 12 als Subject mit *ὁ αὐτός* zusammenzunehmen sei, und daraus, meint er, ergebe sich, daß unter dem *κύριος* Gott verstanden werden müsse. Aber die entschieden beabsichtigte Betonung dessen, daß Einer es ist, welcher über Alle herrscht, dürfte nicht so zur Geltung kommen, wenn *κύριος* schon mit zum Subjekt gezogen wird, was übrigens, wenn es berechtigt wäre, gar nicht den Erfolg hätte, den Otto damit verbindet, denn in dem Verhältniß von Begründung und Behauptung wird nichts geändert, ob nun von dem Einen geredet wird, welcher Herr Aller ist, oder von dem einen Herrn, der dieses ist. Ebenso ungenügend sind auch die sachlichen Gründe, die Otto gegen die übliche Auffassung anführt, denn daß Jesus nicht als ein Herr derer, die noch nicht gläubig sind, gedacht sein kann, würde, wenn es auch richtig wäre, was aber nicht

der Fall ist, hier überhaupt keine Anwendung finden, da die Juden und Hellenen eben als solche vorgestellt werden, welche ἐπικαλούμενοι und somit gläubig sind. Daß aber endlich das πλουτεῖν den Gläubigen gegenüber nicht mehr in der Mittheilung der σωτηρία bestehen könne, ist auch falsch, denn wie wir gesehen, bedürfen die Gläubigen, damit ihre σωτηρία sich endgiltig verwirkliche, immer der gnadenreichen Unterstützung des Herrn. Alle Gründe, die man gegen die hier durch den Zusammenhang gebotene und im Uebrigen nothwendige Beziehung auf Christum beibringt, sind ungenügend.

Daß der Herr dem Bedürfniß Aller, die ihn anrufen, Genüge thun könne, wird durch Worte des Propheten (Joel 3, 5) begründet, in welchen das Heil denjenigen zugesichert wird, welche den Namen Jahwes anrufen. Die völlige Gleichartigkeit der Anbetung Jesu und der Anrufung Jahwes ist dem Apostel also so selbstverständlich, daß er, um eine Aussage von jener zu begründen, sich darauf beruft, daß ebendasselbe nach dem Schriftwort von dieser feststehe. Es zeigt sich hier also wieder, daß sich bei Paulus die Anbetung Jesu durch nichts von der Anbetung Jahwes unterscheidet. Und die gleiche Annahme setzt er bei einer von ihm unabhängig entstandenen und ihm persönlich ganz unbekannten Gemeinde voraus. Die absolute Anbetung Jesu war somit damals in der gesammten Christenheit selbstverständlich, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die angeführten Worte Joels zu jener Zeit ein viel gebrauchter sprichwörtlicher Satz gewesen sind, was de Wette mit Recht daraus folgern dürfte, daß Paulus sie, obgleich wörtlich citirend, doch ohne jede Andeutung dessen anführt, daß er ein Citat gebraucht.

Schließlich zeigt unsere Stelle, welches der Erfolg ist, den Paulus sich von der Anbetung des Herrn verspricht. Derselbe nämlich besteht darin, daß der Anrufende nicht zu Schanden werden wird (V. 12), oder mit andern Worten darin, daß er gerettet werden wird (V. 13). Die Errettung vom Verderben oder die Seligkeit ist ja das letzte größte Ziel der Christenheit, das, wie wir gesehen, von dem erhöhten Herrn verwirklicht wird. Da dieses Ziel allen Christen gemeinsam ist und nur durch die Anbetung Jesu erreicht wird, so kann der jedenfalls kein Christ sein, der letztere nicht ausübt, und also jenem Ziel nicht nachstrebt.

Röm. 10, 12 beweist also, daß die zur Zeit des Apostels von

ihm und allen Gläubigen geübte Anbetung Jesu ganz gleichartig mit der Anbetung Gottes war und daß sie für die Bedingung zur Erlangung der letzten Ziele des Christenthums galt.

Ich habe im Bisherigen nur die allgemeinen Aussagen, die sich bei Paulus über die Anbetung Jesu finden, in Betracht gezogen, aber auch über den Inhalt dieses Gebets erhalten wir aus seinen Schriften directe Auskunft. Die an den Herrn gerichteten Gebete enthalten Dank, Lob und Bitte, kurz all das, was den Inhalt des Gebets ausmachen kann.

1 Tim. 1, 12 schreibt der Apostel: Ich danke dem, der mir Kraft gab, Christo Jesu, unsrem Herrn, daß er mich treu erachtete, da er mich für den Dienst bestellt, der ich zuvor ein Lästerer, Verfolger und Frevler war. Die Stelle ist deutlich. Der Apostel spricht Christo seinen Dank dafür aus, daß er ihn, den Feind der Christen, für zuverlässig[1]) erachtete, dem entsprechend, daß er ihn zum Dienst bestellte; nebenbei aber bringt er seinen Dank dafür zum Ausdruck, daß Christus ihn in seiner Dienstarbeit mit der nöthigen Kraft ausgerüstet hat. In welchem Umfang das geschah, haben wir früher (S. 32) gesehen. Mit einem Wort, Paulus dankt Christo dafür, daß er ihn zu seinem Werkzeuge gemacht hat[2]). Der Dank wird hier durch die im Griechischen übliche Form *χάριν ἔχειν* ausgedrückt, die sich aber im neuen Testament nur noch 2 Tim. 1, 3 findet[3]). Sonst sagt Paulus dafür *χάρις τῷ θεῷ* (1 Kor. 15, 57; 2 Kor. 2, 14; 9, 15) und bei den unserer Stelle entsprechenden Dankworten zu Beginn der übrigen Briefe wird *εὐχαριστῶ* (z. B. Röm. 1, 8) oder *εὐλογητὸς ὁ θεός* (z. B. 2 Kor. 1, 3) verwandt. So gewiß wir's nun in den letzteren Stellen mit Dankgebeten zu thun haben, so gewiß muß das schon wegen des entsprechenden Ortes auch hier in Bezug auf Christus der Fall sein, wie ja auch gerade dieselben Worte 2 Tim. 1, 3 wieder Gott gelten. Also wie Paulus seine Briefe gewöhnlich mit einem Dankgebet an

---

1) Vgl. 1 Kor. 7, 25; 2 Tim. 2, 2 u. 11.

2) Die Behauptung von Zimmer (Das Gebet, S. 57) ist also unberechtigt, daß der Verfasser hier für Etwas dankt, was mehr sein persönliches Wohl als sein Werk zu fördern geignet war. Paulus hat weder hier, noch sonst wo (2 K. 12, 8) das Eine von dem Andern geschieden.

3) Aber vgl. schon 2 Makk. 3, 33.

den Vater Jesu Christi eröffnet, so dankt er im ersten Timotheusbrief Jesu Christo selbst[1]).

Dem Herrn, der so Großes an den Menschen thut, ist nicht nur für dies sein Thun zu danken, sondern er soll auch durch Lobgebete verherrlicht werden. Das geht aus Eph. 5, 19 hervor. Was hier die Satzeintheilung anlangt, so folge ich der üblichen Anordnung und nehme an, daß dem πληροῦσθε drei coordinirte Participialsätze, beginnend mit λαλοῦντες, ᾄδοντες und εὐχαριστοῦντες, untergeordnet sind[2]). Der erste derselben redet von einem Verhalten der Christen unter einander und die beiden folgenden besagen, welches das Verhalten zu Christo und Gott sein soll. Daß nämlich hier unter κύριος nur Christus verstanden sein kann — wie auch allgemein zugegeben wird — zeigt schon der folgende Vers. Unsere Stelle enthält also die Aufforderung, daß die Leser, anstatt sich in Trunkenheit zu ergehen, nicht nur unter

---

1) Ich halte es für gesucht, wenn Knoke (Pastoralbriefe Bd. 2, S. 56) die hier vorliegende Anbetung Christi durch die eigentliche Tendenz des Briefes erklären will, denn Christus ist nicht weniger der Mittelpunkt aller übrigen Briefe. Der Grund ist kein anderer, als die Erinnerung an die Berufung durch Christum. Beiläufig sei hier wieder darauf hingewiesen, wie unberechtigt es ist, den Namen κύριος deshalb von Gott zu verstehen, weil entsprechende Aussagen von Christo selten oder gar nicht vorliegen. Hätte Paulus hier nicht Χριστῷ Ἰησοῦ hinzugefügt, so würden die meisten Ausleger gewiß keinen Zweifel daran hegen, daß unter κύριος Gott verstanden werden müsse.

2) Nur Hofmann verbindet λαλοῦντες ἑαυτοῖς nicht mit dem Folgenden, sondern mit ἐν πνεύματι, wodurch dann nöthig wird, ᾄδοντες zu den vorhergehenden Worten und ψάλλοντες zu dem Folgenden zu ziehen und ferner εὐχαριστοῦντες dem Satze ψάλλοντες κ. τλ. unterzuordnen, da sonst die Zahl der coordinirten Sätze zu groß wäre. Hofmann wendet gegen die übliche Auffassung ein, daß πληροῦσθαι im Sinne von „erfüllt werden von einer Sache" nicht vorkomme, was aber wegen Kol. 2, 10 und Eph. 1, 23 nicht richtig ist. Vielmehr wird Hofmanns eigene Erklärung dadurch unmöglich, daß πληροῦσθαι auf sittlichem Gebiet niemals selbständig vorkommt (vgl. Cremer, S. 709). Ebenso unberechtigt ist Hofmanns anderer Einwand, daß λαλοῦντες nicht mit ψαλμοῖς verbunden werden könne, denn daß man mit geistlichen Liedern keine Gespräche führen könne, ist zwar richtig, aber das kann auch nicht mit Donner und Trompete geschehen (z. B. Apok. 1, 10; 10, 3; 4, 1). Es handelt sich hier eben nicht um eine gewöhnliche Conversation (dies auch gegen Holtzmann, S. 54). Wenn schon ein διδάσκειν καὶ νουθετεῖν mit ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς geschehen kann (Kol. 3, 16), so auch gewiß ein λαλεῖν. Endlich ist auch die Behauptung, daß ᾄδοντες neben ψάλλοντες unnütz sei und deshalb davon getrennt werden müsse, verfehlt, da aus demselben Grunde ὕμνοις neben ψαλμοῖς Anstoß erregen müßte.

einander in Psalmen und Hymnen reden sollen, sondern sich auch allein mit der Sprache des Herzens an Christus wenden sollen, und an den, welcher durch ihn zu uns in ein Vaterverhältniß getreten ist. Ἄιδειν τινί, welches von jeder Art des Gesanges gebraucht wird, ist bei den LXX die gewöhnliche Uebersetzung des hebräischen שִׁיר לְ, und hierunter ist zu verstehen, Jemandem einen Lobgesang darbringen, wobei die besungene Person abwechselnd in der dritten und zweiten Person genannt sein kann[1]). Daß hier an einen Lobgesang gedacht ist, der Christum nicht etwa nur zum Gegenstande hat, zeigt auch der folgende Parallelsatz. Wesentlich dasselbe wie ᾄδειν besagt ψάλλειν, und nicht ist darunter blos das Singen alttestamentlicher Psalmen zu verstehen, was durch 1 Kor. 14, 15 u. 26 ausgeschlossen ist und was auch hier als Lobpreis Christi nicht am Platz gewesen wäre. Die Annahme, unsere Stelle beziehe sich speciell auf den Gesang im öffentlichen Gottesdienst, ist durch den Context nicht angezeigt. Also Paulus will Eph. 5, 19 seine Leser veranlassen, Christum durch Lobgebete zu verherrlichen, gerade so wie dieselben Kol. 3, 16 auf Gott den Vater bezogen werden.

Eine bestimmte Form und zwar eine besonders affectvolle Form des Lobgebetes ist die Doxologie, welche nach dem Vorbilde des alten Testamentes[2]) und der Apokryphen[3]) bei Paulus[4]) gewöhnlich mit dem Wort ἀμήν schließt. Paulus läßt sie besonders dort in seine Rede einfließen, wo ihn der Gedankenzusammenhang auf die Macht und Herrlichkeit Gottes hinweist. Die Doxologie unterscheidet sich von dem gewöhnlichen Lobgebet nur dadurch, daß der Form nach nicht zu Gott, sondern von Gott geredet wird, eine Erscheinung, die übrigens auch bei andern Gebeten vorkommt, und zwar nicht nur im alten Testament[5]), sondern auch bei Paulus im Dankgebet[6]).

Von den eilf Doxologieen, die in den Schriften des Paulus vorliegen, sind zwei auf Christum bezogen, nämlich 2 Tim. 4, 18 und Röm. 9, 5.

[1]) Ex. 15; Judic. 5; Ps. 41, 14; auch wohl Plin., Epist. 10, 97: carmen Christo quasi deo dicunt secum invicem.

[2]) Z. B. Ps. 72, 19; 41, 14.

[3]) 4 Makk. 18, 23.

[4]) Eine Ausnahme macht nur 2 Kor. 11, 31.

[5]) Siehe oben.

[6]) 2 Kor. 1, 3; Eph. 1, 3.

Was die erstgenannte Stelle anlangt, so ist der Gedankenzusammenhang, wie ich meine, folgender: Der Apostel hat von seinem ersten Verhör berichtet, in welchem ihn Alle verließen, aber der Herr ihm stärkend zur Seite stand, damit er seinen Beruf zur Vollendung brächte. Nochmals denkt er zurück in die drangsalvolle Zeit, in welcher er wie ein Daniel unter den Löwen stand [1]), und von hier aus richtet sich sein Blick in die Zukunft, da der Herr ihn befreien wird [2]) von allem bösen Thun der Widersacher [3]), mit anderen Worten, da er ihn retten wird in sein himmlisches Reich [4]). Der Gedanke an dieses letzte Ziel veranlaßt den Apostel zu einer dem Herrn geltenden Doxologie, die sich, wörtlich ebenso aber auf Gott bezogen, Gal. 1, 4 und 4 Makk. 18, 23 findet [5]). Man sieht wieder deutlich, wie jede Auffassung von der Anbetung des Herrn, welche letztere nicht in absolutem Sinne gelten lassen will, unvereinbar mit den Gebeten des Apostels ist.

Auch Röm. 9, 5 ist die Doxologie jedenfalls auf Christus zu beziehen. Ich möchte hier keinen Beitrag zu den vielen Controversen in dieser Frage liefern und beschränke mich nur darauf, die stärksten Gründe für jene Beziehung anzuführen: 1) die beispiellose Abgerissenheit, welche durch die Beziehung auf Gott entstünde; 2) die durch *κατὰ σάρκα* angezeigte Ergänzung des von Christo Geltenden; 3) die nur in Beziehung auf Christus motivirte Bezeichnung als *ἐπὶ πάντων*. Der einzige Grund, den man für die Beziehung auf Gott anzuführen hat, ist der, daß Christus sonst nie bei Paulus *ὁ θεός* genannt werde. Verhielte es sich hier nun wirklich so, dann stünden wir freilich vor einem Räthsel, aber nicht *ὁ θεός* wird Christus genannt, sondern es wird von ihm ausgesagt, daß er *θεός* sei, und das stimmt vorzüglich

---

1) Vgl. bes. 1 Makk. 2, 60.

2) Sehr ähnlich klingen Esther 6, 16 und Sap. 13, 3.

3) Die Worte besagen unmöglich, daß sich der Herr beständig treu erweisen werde, wie man gewöhnlich annimmt. Richtig verstanden stehen sie auch nicht in Widerspruch mit V. 6 oder mit *ἔργου*, denn sie handeln von dem Ausgang seines Lebens.

4) Daß nach paulinischer Lehre die Königsherrschaft Christi erst mit der Wiederkunft beginne (so de Wette), ist, abgesehen von Kol. 1, 13, schon durch den Begriff *κύριος* ausgeschlossen.

5) Schenkel (Christusbild, S. 328) hat auch hier ohne jeden Grund *κύριος* auf Gott bezogen. Wie in demselben Cap. V. 8 (vgl. V. 1) und 15 kann es natürlich auch hier nur von Christus verstanden sein.

mit 1 Kor. 8, 6 überein, welche Stelle man daher am wenigsten für die Beziehung auf Gott anzuführen berechtigt ist. Ob πάντων und θεός durch ein Komma zu trennen sind oder nicht — jenes scheint wegen des zwiefachen Gegensatzes[1]) am natürlichsten — ist für unsern Zweck gleichgiltig. Jedenfalls geht auch hier die Rede des Apostels in einen Lobpreis über, welcher Christo als dem Träger der über Alles erhabenen Gottheit gilt. Wie in der zuletzt betrachteten Stelle, so lesen wir auch hier von einem Lob, das kein Ende haben soll. Hört auch die κυριότης Christi einstmals auf, so dauert doch seine Anbetung ewig.

Es erübrigt uns nur noch, die Bittgebete zu betrachten. 2 Kor. 12, 8 — lesen wir, daß der Apostel wegen eines schmerzhaften und demüthigenden, jedenfalls körperlichen Leidens — was auch des Näheren darunter zu verstehen sein mag — drei mal den Herrn angerufen hat, ihn davon zu befreien. Darnach[2]) hat ihm der Herr geantwortet: Es genügt dir meine Gnade, denn Kraft wird in Schwachheit vollendet. Und diese Antwort veranlaßt Paulus, sich nun vielmehr am liebsten seiner Schwachheiten zu rühmen, damit sich auf ihn niederlasse die Kraft Christi. Auch wenn nicht feststünde, daß bei Paulus κύριος immer der Name Christi ist, so muß doch jede unbefangene Exegese in diesem Fall die Nothwendigkeit der Beziehung auf Christus zugestehen; denn wenn Paulus sich am liebsten seiner Schwachheiten rühmen will, damit sich auf ihn niederlasse die Kraft Christi, und zwar deshalb, weil der κύριος ihn im Hinblick auf sein Verhalten zum Apostel darüber unterrichtet hat, daß Kraft in Schwachheit zur Vollendung kommt, so kann der κύριος kein anderer als Christus sein[3]).

---

[1]) ἐξ ὧν und κατὰ σάρκα.

[2]) Es ist unmöglich anzunehmen, Paulus hätte die tröstende Antwort jedesmal erfahren und doch fortgefahren zu bitten.

[3]) Selbst Paul Christ, a. a. O. S. 30, gesteht zu, daß hier die Beziehung auf Christus nothwendig erscheint. Aber da ihm vor Allem feststeht, daß Paulus keine Anbetung Christi kennt, so steht ihm auch fest, daß κύριος hier doch auf Gott bezogen werden müsse. Bei dieser exegetischen Methode ist es Christ ein Leichtes gewesen, die Anbetung Jesu aus dem neuen Testament zu entfernen. Die Beziehung auf Christus ist übrigens von allen neuern Auslegern anerkannt, auch von Heinrici in den beiden Ausgaben des Meyerschen Commentars, dagegen behauptet er in dem zwischen diesen erschienenen eigenen Commentar S. 505 die Nothwendigkeit der Beziehung auf Gott, merkwürdigerweise ohne dabei auf eine Begründung einzugehen.

Die Bitte, welche das Gebet enthält, ist durch das Verbum παρακαλεῖν ausgedrückt. Letzteres bezeichnet „jede Art des Zuredens, bei dem es auf eine bestimmte Einwirkung abgesehen"[1]), und kann hier, weil an den erhöhten Herrn gerichtet, nur im Sinne des Gebetes gefaßt werden. Wieder bestätigt sich hier die Anbetung Jesu als eine absolute, denn der Apostel betet zu einem Herrn, von dem er weiß, daß er sein Gebet erhört, und daß er ihm nicht etwa nur Gottes Gnade, sondern seine eigene Gnade zuwendet[2]). Das hier vorliegende Gebet sieht es jedenfalls letztlich nicht auf Befreiung von den körperlichen Schmerzen ab; das beweist die Antwort des Herrn, die nur dann eine Antwort ist, wenn es dem Apostel vor Allem darum zu thun war, in seiner Berufswirksamkeit nicht beeinträchtigt zu sein. Diese aber dient der Seligkeit derer, an welchen sie geschah. Unsere Stelle zeigt, daß Paulus den Herrn nicht nur um das letzte Ziel der Seligkeit anruft, sondern auch um all das, was irgendwie in einer Beziehung zu diesem Ziel steht, und das ist jedenfalls ein weites Gebiet, innerhalb dessen nicht zwischen wesentlich und unwesentlich geschieden werden kann. Hat Paulus den Herrn um Befreiung von seiner Krankheit angerufen, so hat er ihn auch gebeten, Alles, was seiner Arbeit nur hinderlich schien, abzuwenden, und Alles, was derselben förderlich war, zu gewähren[3]).

---

[1]) So Hofmann, Schriftbeweis 2, 2, 17. Im Sinne des Gebetes ist dieses Verbum im neuen Testament nur noch Matth. 26, 53 gebraucht. Daß παρακαλεῖν den Hilfruf als besonders stark kennzeichnet, ist eine ebenso willkührliche Behauptung wie die andere, daß dadurch das Gebet mehr in der Art menschlicher Anschließung aufgefaßt werden müßte (beides gegen Osiander).

[2]) Beachtenswerth ist, daß Meyer nur an dieser Stelle von der „relativen Anbetung" schweigt.

[3]) Vergeblich sucht H. Schultz diese Stelle mit seiner Auffassung vom Gebet in Einklang zu bringen. Schultz äußert sich (Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 707) folgendermaßen: „Bei dem Apostel handelte es sich darum, daß der zu einem bestimmten Werk berufene Diener von dem Herrn, welcher ihn dazu persönlich berufen hat, die Fähigkeit erbittet, diesem Beruf gerecht zu werden. Dieses Gebet ist also keine Anbetung im gewöhnlichen Sinne, sondern eine Bitte an den verklärten König des Reiches Gottes, hervorgegangen aus dem Glauben, daß Christus als der verklärte König seines Reiches im Namen der göttlichen Allmacht gebietet. Daß es auch unter uns Fälle geben kann, wo eine ähnliche Stimmung zum Gebet des Einzelnen zu Christus führen darf, versteht sich von selbst. Aber an sich ist Christus für den einzelnen Christen nicht Gegenstand der Anbetung." Also eine Anbetung Jesu gesteht Schultz dem Einzelnen wirklich zu, aber er behauptet,

Ein an den Herrn Jesus gerichtetes Bittgebet, meine ich, liegt auch 1 Kor. 16, 21 vor. Dort heißt es: „Der Gruß mit meiner Paulushand; wenn Jemand nicht liebt den Herrn, so sei er verflucht, μαραναθα. Die Gnade des Herrn Jesu sei mit euch.“ Es fragt sich, wie der aramäische Satz zu verstehen ist. Zunächst steht fest, daß sprachlich die Abtheilung in מרן אתא [1]) ebenso möglich ist, wie in מרנא תא [2]). In jenem Fall liegt ein Perfektum, in diesem Fall ein Imperativ vor. Wie nun hat Paulus die Worte gemeint? Derselbe Satz findet sich im Abendmahlsgebet Didache Cap. 10. Dieser Umstand beweist nur, daß wir es mit einer allgemein verständlichen liturgischen Formel zu thun haben, was ja auch damit übereinstimmt, daß Paulus das Verständniß der aramäischen Worte bei der Korinthischen Gemeinde voraussetzt. Eine Entscheidung der vorliegenden Frage ermöglicht aber der Zusammenhang in der Stelle der Didache gar nicht, denn direct vor dem Abendmahlsempfang stehend — wie es doch dort der Fall sein wird — können die Worte ebenso gut eine Aussage dessen enthalten, daß der Herr anwesend ist, wie eine Bitte, daß er anwesend sein möge [3]). Ausgeschlossen scheint vor Allem die Deutung des Perfektum im Sinne eines prophetischen, da die Verwendung eines solchen in einem so kurzen und vereinzelten Satze unerhört ist [4]). Jene Deutung vermag auch bei näherer Betrachtung gar keinen Zusammenhang mit dem Contert nachzuweisen. Man hat freilich angenommen, der Hinweis auf das künftige Kommen des Herrn diene

---

daß sie nur in Ausnahmsfällen stattfinden dürfe. Doch der Beweis, den er dafür bietet, beweist gerade das Gegentheil; denn daß jeder Christ ebenso wie Paulus vom Herrn persönlich zu einem bestimmten Werk berufen ist, wird Schultz nicht bestreiten, und daß jeder Christ im Glauben des Apostels stehen soll, scheint auch seine Meinung zu sein. Darin aber kann doch die Ausnahme nicht liegen, daß ein Christ im Gebet um Kraft zur Berufserfüllung bittet. Also jene Ausführung von Schultz beweist, daß wir es hier mit einem gewöhnlichen Christengebet zu thun haben, welches an den Herrn gerichtet wird.

1) So die meisten Ausleger.

2) Den Nachweis der Möglichkeit dieser Verbindung hat Siegfried (Zeitschr. f. wissensch. Th., Bd. 28, S. 128) im Anschluß an Bickel geliefert und Kautzsch, der sich in seiner Gramm. des bibl. Aram. S. 174 noch gegen Bickel wendet, ist ihm beigetreten. (Hilgenfelds Zeitschrift XXVIII, 1. S. 128.)

3) Ebenso ungewiß bliebe übrigens auch die Entscheidung, wenn man den Abendmahlsempfang zwischen Capitel 9 und 10 verlegen wollte.

4) Vgl. Hofmann und Kautzsch a. a. O. S. 174.

dazu, einer vorhergehenden Warnung Nachdruck zu verleihen. Eine solche aber geht in Wirklichkeit gar nicht vorher, denn nicht für einen Fall, der zukünftig eintreten könnte, ergeht der Fluch des Apostels, sondern er bezieht sich auf bestimmte Personen wegen ihres gegenwärtigen Verhaltens. Es ist unmöglich, Jemanden dadurch zu warnen, daß man ihm bedingungslos das Verderben anwünscht. Aber auch, wenn der Fluch eine Warnung, bezw. eine Mahnung enthalten könnte, so wäre doch der Hinweis auf das zukünftige Kommen des Herrn nimmer dazu geeignet, jener Mahnung Nachdruck zu verleihen, oder man müßte annehmen, daß Aussicht auf Strafe als geeignetes Motiv zur Liebe dienen könnte.

Sprachlich wäre es nun freilich möglich, ein Perfektum im Sinne eines Präteritum anzunehmen. Aber es bliebe so unbegreiflich, was den Apostel veranlaßt haben könnte, seinem Fluch den Hinweis darauf folgen zu lassen, daß der Herr kam oder gekommen ist, bezw. anwesend ist; denn um auf diejenigen einzuwirken, welchen das Anathema gilt, kann, wie gezeigt, die Aussage nicht geschrieben sein, und um ihnen eine Belehrung zu theil werden zu lassen, wohl ebensowenig. Schließlich könnte es sich doch nicht um eine Anwesenheit im Sinne der Allgegenwart handeln, sondern nur um eine Anwesenheit im Sinne eines einmaligen Gekommenseins. Dieser Umstand macht es auch bei perfektischer Erklärung der Worte unmöglich, dieselben in Beziehung zum Folgenden zu setzen. In diesem Fall müßte auch nothwendig der nachfolgende Satz mit dem aramäischen verknüpft sein, während doch beide ganz getrennt neben einander stehen. So wie die Worte lauten, lassen sie sich ungezwungen nur mit dem Vorhergehenden verbinden. Und das ist durchaus möglich, wenn man מרנא תא liest und wenn man die Bitte nicht durch den Fluch allein, sondern durch den Umstand, daß Paulus Gruß und Fluch zugleich zu schreiben genöthigt war, veranlaßt sein läßt[1]). Die damaligen Verhältnisse der Korinthischen Gemeinde veranlaßten den Apostel nicht nur mit einem Gruß, sondern zugleich auch mit einem Fluch Abschied zu nehmen.

---

[1]) Wohlenberg (die Lehre der zwölf Apostel, Erlangen 1888, S. 83), der mit Recht die imperativische Fassung der Worte vertritt, läßt doch wieder das Gebet durch die warnende Absicht des Apostels verlanlaßt sein. Doch nicht um derentwillen, die den Herrn nicht lieben, sondern um derentwillen, die ihn lieben, hat Paulus geschrieben μαραναθα.

Bei diesem Sachverhalt konnte ihm nichts näher liegen, als der Wunsch nach der Zeit, da die Gemeinde von allem Uebel befreit sein wird, als der Wunsch nach der Parusie. Diesem Wunsch entspricht nun trefflich die Bitte um das Kommen des Herrn. Dafür, daß wir es mit einer Bitte zu thun haben, spricht endlich auch Apok. 22, 20; denn da die imperativische Deutung der Worte möglich ist, und da letztere eine jener Zeit geläufige Formel bilden, so ist es fast nothwendig, jene Stelle für eine Uebersetzung dieser Worte anzusehen [1]).

Also das Gebet, daß der Herr kommen möge, hat Paulus an den erhöhten Herrn selbst gerichtet. Er hätte das nicht thun können, wenn er nicht der Meinung war, daß die Vollendung der Gemeinde von dem selbständigen Thun des Herrn abhängt. Daraus aber, daß Paulus seine Bitte in Worten einer liturgischen Formel ausdrückt, folgt weiter, daß die christliche Gemeinde 27 Jahre nach Christi Tod den Herrn gerade ebenso anzubeten pflegte, wie Paulus es gethan [2]). Das stimmt vollständig mit 1 Kor. 1, 2 und den Berichten der Apostelgeschichte zusammen. Schließlich zeigt unsere Stelle wiederum und auf's Deutlichste, daß nach des Apostels Bewußtsein die Anbetung des Herrn nicht etwa nur eine Function der Gemeinde ist, sondern gerade ebenso vom einzelnen Christen geübt werden soll.

Eine an den Herrn gerichtete Fürbitte muß unter der als berechtigt erwiesenen Voraussetzung, daß Christo überhaupt die Anbetung zukommt, in Phil. 1, 19 angenommen werden. Nachdem der Apostel seiner Freude Ausdruck verliehen, die ihm aus der Verkündigung des Evangeliums erwächst, was auch bei derselben bezweckt werden mag, richtet

---

[1]) Daß im Griechischen das Pronomen fehlt, spricht nicht gegen die Identität, da sich in der syrischen Bibelübersetzung sehr häufig das Pronomen in den Fällen findet, wo im Griechischen nur ὁ κύριος steht.

[2]) Wenn der Abendmahlsempfang nach Didache Cap. 10 anzusetzen ist und wenn also der aramäische Satz dort nur eine Bitte um das Kommen des Herrn zum Abendmahl enthalten kann, so steht das natürlich nicht in Widerspruch zu 1 Kor. 16, 21 u. Apok. 22, 20, denn jene Formel ist ja so allgemein gehalten, daß sie bei der Bitte um das eine, wie um das andere Kommen des Herrn verwandt werden konnte. Wohlenberg (a. a. O. S. 81) also irrt, wenn er behauptet, daß μαρανα θα an beiden Orten dasselbe bedeuten müßte. Dieser Behauptung wird auch seine Erklärung nicht gerecht, denn wenn freilich das Abendmahl in jener Zeit unter eschatologischem Gesichtspunkt gefeiert worden ist, so bleibt doch das Kommen zur Parusie und das Kommen zum Abendmahl etwas Verschiedenes und man kann also nicht um das eine gebeten und zugleich das andere gemeint haben.

sich sein Blick in die Zukunft, von der er die Gewißheit hegt, daß auch sie ihm zur Freude gereichen werde, denn er weiß, daß seine gegenwärtige leidensvolle Lage[1]) schließlich in die σωτηρία oder Seligkeit auslaufen muß, und zwar durch der Philipper Fürbitte und Darreichung des Geistes Christi. Da der Artikel vor ἐπιχορηγία fehlt, ist dieses Wort mit δέησις zusammen begrifflich als Einheit gedacht, nämlich als dasjenige, wodurch es zum Heil des Apostels kommt. Gegen die Fassung von πνεύματος als Objectsgenetiv spricht nicht nur der Umstand, daß Paulus den Geist gehabt hat (1 Kor. 7, 40), sondern dieselbe wird auch ausgeschlossen durch den parallelen Subjectsgenetiv ὑμῶν. So handelt die Stelle aber von einer Bitte der Philipper, welcher die Darreichung von Seiten des Geistes Christi entspricht. Da nun der Geist Christi auch der Geist Gottes ist (Röm. 8, 9), wäre es an sich möglich, daß die Fürbitte in der Vorstellung des Apostels Gott hätte gelten können. Diese Möglichkeit ist aber hier unter Voraussetzung dessen, daß Christus überhaupt angebetet wird, nicht vorhanden, denn in jenem Fall wäre kein Grund gewesen, den Geist als Christi und nicht als Gottes Geist zu bezeichnen. Also an den Herrn sollen nach des Apostels Wunsch die Christen ihre Bitte richten, nicht nur zum Zweck eigener Errettung, sondern auch damit der Herr den Mitchristen das gewähre, dessen sie zu ihrer Seligkeit bedürftig sind.

Wie die Doxologie zum Lobgebet, so verhält sich der Gebetswunsch — ein Ausdruck, den Zöckler mit Recht anwendet[2]) — zum Bittgebet.

Auch beim Gebetswunsch wird derjenige, welchem das Gebet gilt, nicht in der zweiten, sondern in der dritten Person genannt[3]), und

---

[1]) Franke bezieht τοῦτο darauf, daß Christus gepredigt werde, wozu des Apostels Gefangenschaft Anlaß gab. Aber es ist doch mißlich, daß die σωτηρία des Apostels von einem menschlichen Werk und noch gar einem Werk Anderer bedingt gedacht sein sollte, auch wenn dabei Gottes Gnade als unerläßlich hingestellt wird. Dagegen ergiebt die Beziehung auf die gegenwärtige Lage, welche von Hofmann und Holsten mit Recht vertreten wird, gar keine Schwierigkeit.

[2]) In den Schriften, die außerhalb des neutestamentlichen Canons stehen, findet sich diese Grußform nur einige Mal in der christlichen Literatur ältester Zeit, vgl. Otto, Ueber den apostolischen Segensgruß, in den Jahrbüchern f. deutsche Th., Bd. XII, S. 697.

[3]) Vgl. z. B. Ps. 41, 4, wo die zweite Person mit der dritten wechselt.

wie dort, so wird auch hier, aber freilich nur selten[1]), mit dem Wort ἀμήν abgeschlossen. Daß wir es bei diesen Wünschen nicht mit bloßen frommen Wünschen zu thun haben, zeigt schon der starke Ton, den sie durch ihre die Briefe beginnende und abschließende Stellung erhalten. Die Anwendung der dritten Person aber dürfte durch die Absicht veranlaßt sein, mit dem eigenen Gebet das der Leser zusammenzuschließen. Wie nun die Gebetswünsche Gott gelten[2]), so auch Christo[3]). Um was der Apostel den Herrn für seine Leser bittet, das ist nichts geringeres als die Gesinnung freiwilliger Geneigtheit gegenüber den Sündern, deren Folge, wie die Gebetswünsche zu Anfang der Briefe zeigen, das Heil ist[4]). Deshalb müssen die Anbeter des Herrn Heil erlangen[5]), weil sie ihn in ihrem Gebet darum bitten dürfen.

Ich glaube, daß durch die bisher betrachteten Stellen die Behauptung begründet sein dürfte, daß die Anbetung des Herrn bei Paulus eine solche ist, welche sich in Bitte und Dank an eine selbständige göttliche Person richtet. Diese Thatsache ist aber auch von denen, die das Vorhandensein der Anbetung Jesu bei Paulus zugestehen — und nur um die Meinung dieser kann es sich uns jetzt noch handeln[6]) — nicht immer anerkannt worden. In seiner Abhandlung De invocatione Jesu Christi (S. 6 u. 7) hat Lücke die Anbetung Jesu als eine relative bezeichnet. Sie gelte Christo nur als dem

---

1) Gal. 6, 18 und wahrscheinlich auch 1 Th. 3, 12.

2) Z. B. Kol. 1, 2; Röm. 15, 5.

3) 2 Th. 3, 18; 1 Th. 5, 28; Gal. 6, 18; 1 Kor. 16, 23; Röm. 16, 20; Phil. 4, 23; 2 Tim. 4, 22; Philem. 25, vgl. auch Kol. 3, 15 u. 2 Tim. 1, 16; eine bestimmte Person ist nicht genannt Kol. 4, 18; 1 Tim. 6, 22; Tit. 3, 15.

4) Man sieht, wie falsch es ist, wenn Otto zu Röm. 1, 7 es für selbstverständlich erklärt, daß die Gnade sich auf den Vater und der Friede sich auf Christum beziehe. Eine derartige Trennung ist ganz unberechtigt, aber auffällig ist die feste Regel, daß bei der Nennung beider Heilsgüter beide Personen (eine Ausnahme macht nur Kol. 1, 2) und bei der Nennung eines Heilsgutes stets eine Person angeführt wird. Es dürfte dieses wohl nur aus formalen Gründen zu erklären sein.

5) Vgl. Röm. 10, 13.

6) Da die Anbetung Jesu nachgewiesen worden, wird es nicht nöthig sein, sich mit Meinungen auseinanderzusetzen, wonach dieselbe nicht besteht (so Paul Christ) oder aber dem Verständniß Christi gleichgesetzt wird, in dem man sich zu Gott erhebt (so W. Hermann, der Verkehr des Christen mit Gott, S. 193). Die letztere Auffassung beraubt ja schon das Wort Anrufung, um es nur beizubehalten, der Bedeutung, welche es in der Sprache hat.

Vermittler oder Fürsprecher[1]). Diese Auffassung, welcher Meyer und nach ihm mehrere andere Exegeten beigetreten sind[2]), halte ich für unvereinbar mit den betrachteten Stellen. Zunächst ist schon mißlich, daß die Begriffe Mittler und Fürsprecher so verschieden von einander sind, daß man annehmen müßte, Christus sei bald in dieser und bald in jener Eigenschaft angebetet worden. Als Fürsprecher könnte er offenbar nur im Bittgebet angebetet werden. Die Bitte, welche man an ihn richtet, müßte dann darin bestehen, daß er zu Gunsten eines Wunsches bei Gott eintreten möchte. Niemals hat Paulus eine solche Bitte an Christum gerichtet[3]), wohl aber hat er von ihm selbst Gesundheit, Seligkeit u. s. w. erbeten. Bitte um Erfüllung eines Wunsches und Bitte um Fürsprache zu Gunsten eines Wunsches ist aber so verschieden von einander, daß man nicht das eine sagen und das andere meinen kann und vollends nicht häufig so verfahren kann. Außerdem ist jene Annahme deshalb unmöglich, weil die Vorstellung von Christo als dem Fürsprecher für die menschlichen Bitten vom Apostel überhaupt nie ausgesprochen worden ist. Die einzige Stelle, auf die man sich beruft (Röm. 8, 34), könnte doch so, wie man sie gewöhnlich versteht, nur besagen, daß Christus auch als der Erhöhte zu unserer Seligkeit beim Vater eintritt, nicht aber, daß er für unsere Bitte Fürsprache einlegt.

So wenig Christus als Fürsprecher, so wenig ist er auch als Vermittler von Paulus angebetet worden. Es ist überhaupt unmöglich, Jemanden um etwas zu bitten oder ihm für etwas zu danken, wenn man sich dabei vorstellt, daß die That, die man im Auge hat, nicht von seinem eigenen persönlichen Willen oder Vermögen abhängt, oder — und das ist dasselbe — doch nur insofern davon abhängt, als es eines anderen Wille und Vermögen ist. Die Sache bleibt dieselbe, ob man nun von einem Vermittler oder einem Throngenossen redet. Diese unmögliche Beschaffenheit haben die Gebete des Paulus nicht gehabt, sondern er hat den Herrn selbst um Gesundheit gebeten und ist auf dieses Gebet hin von dessen eigener Gnade überzeugt worden;

---

[1]) Ebenso auch Ernesti a. a. O. Bd. I, S. 218.

[2]) Vgl. Meyer zu 1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 13 u. Phil. 2, 10.

[3]) Wäre das übrigens der Fall, so könnte man sie überhaupt nicht als Anbetung bezeichnen, denn Gebet ist die Rede des Menschen zu Gott selbst und zu keinem anderen. Es giebt nur eine absolute Anbetung.

und er hat dem Herrn selbst dafür gedankt, daß er ihn zum Apostel berufen, was er nicht gethan hätte, wenn seine Vorstellung von der Berufung die gewesen wäre, daß dieselbe nicht auf Christi, sondern auf Gottes Willen zurückgeht.

Die ganze Haltlosigkeit der Lücke-Meyerschen Auffassung geht deutlich daraus hervor, daß dieselbe, so oft sie auch ausgesprochen wird, sich immer als bloße Behauptung bei den von der Anbetung Jesu handelnden Stellen findet, denn niemals bietet sich im Text auch nur der geringste Anknüpfungspunkt dazu. So kann jene Behauptung unmöglich den Anspruch darauf machen, als Auslegung zu gelten. Angenommen, daß die Stellen, welche Meyer zur Begründung dessen anführt, daß Paulus sich Christum als dem Vater untergeordnet vorgestellt habe (nämlich 1 Kor. 8, 6; Röm. 9, 5; 1 Kor. 2, 23; 11, 3; 15, 27), wirklich das besagen würden, was Meyer sie besagen läßt, so wäre doch damit nimmer das Recht gewonnen, diese Gedankenreihe in eine andere hineinzuschieben, die ihr jedenfalls ganz fremd ist. Außerdem würde aus der Unterordnung durchaus nicht die Nothwendigkeit folgen, daß ihm die Anbetung als Mittler gilt. In Wahrheit hat übrigens Meyer sein Resultat aus jenen Stellen durch Mißdeutung gewonnen oder dadurch, daß er Worten des Apostels Aussagen über solches abzwingt, was zu beurtheilen dort gar nicht in der Absicht desselben lag[1]). Daß endlich die absolute Anbetung Jesu nicht in Widerspruch steht mit dem strengen Monotheismus des Paulus, erhellt schon aus dem über den Begriff *κύριος* Gesagten und wird sich auch in unseren weiteren Ausführungen zeigen.

---

[1]) Wie wenig 1 Kor. 8, 6 und Röm. 9, 5 für Meyers Behauptung sprechen, ist bereits gezeigt worden. 1 Kor. 3, 23 aber will Paulus nicht Aufschluß darüber geben, welches das Verhältniß Christi zu Gott ist, sondern darüber, welches das Verhältniß der Menschen zu Christo und zu Gott sein soll. Was 1 Kor. 11, 3 anlangt, so kommt es Paulus wiederum nicht darauf an, zu sagen, wie sich Christus zu Gott verhält, sondern seine Absicht ist, zu zeigen, worin der Unterschied von Mann und Weib in ihrem Verhältniß zu Gott gemäß der Schöpfungsordnung besteht. 1 Kor. 15, 28 aber kann der Absichtssatz nur von *ὑποτάξαντι* abhängig sein, wogegen sprachlich nichts einzuwenden ist, während bei der anderen Beziehung der sinnwidrige Gedanke entsteht, daß das Sein Gottes in Allem in Widerspruch zu dem sonderlichen Herrscherverhältniß Christi gegenüber dem ihm Untergeordneten stände, während doch in Wirklichkeit gerade dieses jenem dienen soll. Ich beschränke mich hier auf diese kurzen Andeutungen und verweise im Uebrigen auf die treffliche Auslegung der genannten Stellen bei Hofmann.

Es begegnen uns in den Schriften des Apostels außer den Gebetswünschen etwa fünfundvierzig Gebete, welche τῷ θεῷ gelten[1]). Ihr Inhalt unterscheidet sich in nichts von den an den Herrn gerichteten Gebeten. Den Gegenstand der Bittgebete, unter welchen die Fürbitte am häufigsten ist, bildet das Heil oder all dasjenige, wessen der Mensch zum Heil bedürftig zu sein meint, seien es nun geistliche oder irdische Gaben[2]). Dem Bittgebet entspricht das Lobgebet, welches dem Gott gilt, in dem der Christen Heil sich gründet, und entspricht ferner das Dankgebet, welches die Antwort auf die Einzelbethätigungen Gottes bildet, die zur Verwirklichung des Heils dienen[3]). Mit einem Wort, die Gebete des Apostels gelten dem Gott, von dem der Menschen Heil abhängt. Wir haben gesehen, daß sie gerade in demselben Sinne an den Herrn gerichtet werden. Damit bestätigt sich uns die obige Behauptung, daß der Herr ebenso wie Gott eine göttliche Person ist, von deren Thun der Menschen Heil abhängt. Aber auch die andere Behauptung wird nun ihre Bestätigung finden, daß nämlich das Thun Gottes und des Herrn nicht neben einander, sondern immer zugleich stattfindet. Nicht nur an Gott und den Herrn richtet Paulus seine Gebete, sondern auch an beide zugleich.

Dies geht nicht nur aus den Gebetswünschen zu Anfang der Briefe hervor[4]), sondern auch aus 1 Th. 3, 11 und 2 Th. 2, 16. Seinen Wunsch zu den Thessalonichern zu kommen, ihre Herzen getröstet und sie selbst in allem guten Werk und Wort gestärkt zu wissen, richtet er betend an Gott den Vater und den Herrn Jesus Christus. Er ist sich dabei bewußt, daß die Erhörung seiner Bitte von Einem Willen abhängt, obgleich die Bitte sich an zwei Personen wendet. Das beweisen die singularischen Prädikate κατευθύναι, παρακαλέσαι und στηρίξαι. Daß die Gebete Gott und Christo zugleich

---

1) In ungefähr achtundsechzig Stellen ist die Person nicht genannt, welcher die Anbetung gilt.

2) Auch Stellen wie Röm. 1, 10; 2 Tim. 1, 3; 1 Th. 3, 10; Phil. 22; 2 Tim. 2, 1; Röm. 15, 30; 2 Kor. 1, 10 sind unter diesem Gesichtspunkt zu verstehen, wie 1 Th. 3, 10 und Röm. 1, 10 direct zeigen.

3) Auch Gebete wie 1 Kor. 10, 13; 11, 24; Röm. 14, 6; 1 Tim. 4, 3 und 2 Kor. 1, 11; 9, 11 sind so zu verstehen. Der Dank ist am häufigsten veranlaßt durch Gottes gnädige Erweisungen gegenüber den Mitchristen.

4) 2 Th. 1, 2; Gal. 1, 3; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Röm. 1, 7; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4; Philem. 3; so auch 2 Kor. 13, 13 u. Eph. 6, 23.

gelten können, ist überhaupt biblische Anschauung, wie aus Ev. Joh. 5, 23; 14, 13; Apok. 20, 6; 22, 3 zu schließen ist.

Die Vorstellung, welche den beiden genannten Stellen zu Grunde liegt, steht nicht vereinzelt da, sondern es finden sich bei Paulus auch andere Gebete, die Gott so gelten, daß dabei zugleich an den Herrn gedacht wird, und ferner finden sich Gebete, die dem Herrn so gelten, daß der Betende sich dabei bewußt ist, daß der Herr nicht außer der Einheit mit Gott gedacht werden kann. Jenes geht aus den Stellen hervor, in denen das Dank- oder Lobgebet an „Gott und den Vater Jesu Christi" gerichtet ist, nämlich Röm. 15, 6; 2 Kor. 1, 3; Kol. 1, 3 und Eph. 1, 3.

Die hier vorliegende Formel knüpft an die alttestamentliche Ausdrucksweise an, in welcher sich der Betende an Gott wendet, und zwar mit Beziehung auf das Verhältniß, in welchem derselbe zu den Vorfahren und somit zu den Nachkommen steht[1]. Der Inhalt der neutestamentlichen Formel unterscheidet sich aber so sehr von dem der alttestamentlichen, wie die Erfüllung von der Verheißung. Es fragt sich zunächst, ob der Genetiv *κυρίου* nur von *πατέρα* oder auch von *τοῦ θεοῦ* abhängig ist. Aus sprachlichen Gründen ist hierüber eine Entscheidung unmöglich, wohl aber dürften sachliche Erwägungen zur Gewißheit führen. So viel steht jedenfalls fest, daß der Apostel sich veranlaßt sieht, denjenigen, welchem sein Dank gilt[2], so zu benennen, wie in diesen Stellen geschieht. Dieser Thatsache fügt sich nun unmöglich die Beziehung von *κυρίου* auf die beiden vorhergehenden Substantiva, denn so müßte der Dank des Apostels Gott gelten, sofern er 1) Gott Jesu Christi und 2) Vater Jesu Christi ist. Der Ton also könnte nicht darauf ruhen, daß der Herr es ist, durch den Gott bestimmt wird, sondern nur darauf, daß ein zwiefaches von dem Verhältniß Gottes zu Christo gilt; denn nur so wäre verständlich, warum Paulus beide Verse geschrieben hat. Schon was unter jener zwiefachen Verhältnißbestimmung gemeint sein könnte, dürfte schwer zu bestimmen sein, wie denn auch die Ausleger sich darüber in will-

---

[1]) 3. B. Gen. 9, 36; 26, 29; Ps. 20, 2; Matth. 22, 3, ferner Manass. V. 1; Azarj. V. 2; Tobit. 8, 5; Jud. 10, 8 und häufig.

[2]) Nur in Dank- und Lobgebeten findet sich jene Formel bei Paulus und ebenso auch an der einzigen, außerdem im neuen Testament vorkommenden Stelle, nämlich 1 Petr. 1, 3.

kürlichen und zum Theil widersprechenden Vermuthungen ergehen. Godet nimmt in einem Fall das Verhältniß vollständiger Abhängigkeit und in dem andern Fall das Verhältniß vollständiger Gleichheit an. Reiche läßt den Apostel daran denken, daß Christus einerseits ein geschaffenes Wesen und andererseits der Gottessohn sei. Maier denkt an das Offenbarungsverhältniß und an das metaphysische Verhältniß. Ungefähr umgekehrt nimmt Otto an, es handle sich darum, daß Gott den Erlösungsrathschluß gefaßt und daß er ihn dann geschichtlich verwirklicht habe. Abgesehen davon, daß keine dieser Erklärungen in den Worten des Textes einen genügenden Grund hat, geht ihre Haltlosigkeit daraus hervor, daß bei keiner Auslegung verständlich wird, was dazu veranlaßt haben sollte, gerade den Dank an Gott zu richten, sofern er sich in einem solchen zwiefachen Verhältniß zu Christo befindet. Otto's Erklärung bietet darauf ebensowenig eine Antwort als die andern, denn die dankbare Gesinnung des Christen ist dadurch veranlaßt, daß Gott ihm durch Christus das Heil darbietet und nicht dadurch, daß er 1) den Rathschluß gefaßt und ihn 2) verwirklicht hat. Es findet auch zwischen jenen Erklärungen und dem Inhalt des Dankes, wie er Eph. 1, 3 angegeben wird, keine Uebereinstimmung statt, denn derselbe besteht nur in den Segnungen, welche der Sohn brachte, und auch Kol. 1, 3 bietet sich nicht der geringste Anknüpfungspunkt für den Gedanken an einen vorzeitlichen Rathschluß, denn für den Glauben und die Liebe der Kolosser, welche an Christo ihren Grund haben, dankt dort Paulus. Daß der Genetiv nicht von beiden Substantiven abhängig sein kann, zeigt auch Kol. 1, 3 deutlich, denn hier ist *πατρὶ τοῦ κυρίου* Apposition zu *τῷ θεῷ*[1]). Gehört nun der Genetiv nicht zu beiden Substantiven, dann richtet der Apostel seinen Dank an den Gott, den er im Hinblick auf sein durch Christum vermitteltes Thun des Näheren so bestimmt, daß er der Vater Jesu Christi ist, eine Erklärung, welche bereits Theodoret mit Recht vertreten hat. Obgleich die meisten Exegeten die andere Auslegung annehmen, haben sie doch gegen diese nichts Zutreffendes anführen können. Fritzsche wendet ein, Paulus hätte jenen Gedanken durch *τὸν θεὸν*

---

[1]) Daß hier *καὶ* fortzulassen, ist nicht nur besser bezeugt, sondern auch dadurch gewiß, daß es doch gar zu nahe lag, die Worte nach den andern ganz ähnlichen Parallelstellen zu corrigiren, während die Weglassung von *καὶ* ganz unmotivirt wäre.

ἡμῶν καὶ πατέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ oder durch *τὸν θεὸν τὸν πατέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ* (so auch Rückert) ausdrücken müssen, aber so würde nicht gesagt sein, daß der Angebetete Gott und auch Vater Jesu Christi ist. Otto hält nun letzteres deshalb für unmöglich, weil, wie er meint, so *ὁ θεός* als wesentlich verschieden von *πατὴρ τοῦ κυρίου* vorgestellt sein müßte, oder weil, wenn dies nicht der Fall, der zweite Ausdruck nur eine phrasenhafte Repetition des ersten enthalten könnte. So verhält es sich aber keineswegs; denn *πατὴρ τοῦ κυρίου* bezeichnet Gott nach einer Vorstellung, die zwar im Worte *ὁ θεός* liegt, aber nicht an sich darin zu liegen braucht. Zur Hervorhebung dieser Vorstellung aber veranlaßte der Umstand, daß der Apostel seinen Dank, wie auch der Inhalt desselben zeigt, an den Gott richtet, dessen Thun nur in einem selbständigen Thun des Herrn zur Ausführung kommt. Meyer meint nun zu 2 Kor. 1, 3[1]), der Apostel denke bei *πατὴρ τοῦ κυρίου* an die metaphysische geistige Abkunft. Aber die Frage, woran Paulus bei diesem Wort gedacht, sollte hier überhaupt nicht gestellt werden, denn nicht das soll gesagt werden, daß ein Vaterverhältniß es ist, in welchem Gott zu Christus steht, sondern daß kein anderer als Christus es ist, dessen Vater Gott ist. Der Ton liegt allein darauf, daß Gott als bestimmt durch Christus gedacht wird. Wie wenig *πατὴρ* betont ist, geht auch daraus hervor, daß diese Formel Eph. 1, 15 mit der andern *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* abwechselt. Es ist ganz unberechtigt, wenn Meyer auch diese Worte dahin preßt, ihnen eine Aussage über das Verhältniß Christi zu Gott zu entnehmen, denn zu jener Benennung veranlaßt den Apostel nur die Zuversicht, daß Gott nicht getrennt von Christo besteht. 2 Kor. 1, 3; Eph. 1, 3; Kol. 1, 3 bilden geistliche Segnungen oder Gaben Gottes, welche, wie wir gesehen, dem Christen von Christo zugetheilt werden, die Veranlassung zum Dankgebet. Der Dank, welcher diesen Gaben entspricht, kann nun nicht Gott gelten, ohne daß zugleich dessen gedacht würde, durch dessen Thun Gottes Thun zur Ausführung kommt. So hat denn Philippi zu Röm. 15, 5 mit der Behauptung Recht, daß der Lobpreis mittelbar auch dem Herrn Jesu Christo selber gilt.

Wesentlich die gleiche Vorstellung liegt den Stellen zu Grunde, in welchen der Dank an Gott *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *διὰ Ἰησοῦ*

1) Vgl. Maier zu Röm. 15, 6.

Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν gerichtet wird, nämlich Röm. 1, 8; 7, 25; Kol. 3, 17. Dies ist schon dadurch nahe gelegt, daß Röm. 1, 8 von einem Dank *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu lesen ist, während an dem entsprechenden Ort zu Anfang der übrigen Briefe der Apostel seine Gebete an den Vater Jesu Christi richtet.

Welches ist nun aber die Vorstellung, welche Paulus mit jener Ausdrucksweise verbindet? Koppe ergänzt zu Röm. 1, 8 *τῷ* vor *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* und verbindet die Worte mit *τῷ θεῷ μου*[1]). Der Apostel wolle sagen, daß Gott sein Gott dadurch ist, daß er durch Jesum Christum wiedergeboren ist. Aber nicht das will Paulus betonen, daß Gott sein Gott ist, sondern er will seinem Gott für der Römer Glauben Dank sagen. Dadurch ist eine nähere Bestimmung von *τῷ θεῷ μου* ausgeschlossen und ganz unmöglich wird sie auch durch Röm. 7, 25, wo *μου* fehlt. *Διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezieht sich also auf den Dank. Man[2]) nimmt nun an, daß Christus es sei, mittelst dessen er sein Gebet vor Gott bringt. Doch es bliebe so unverständlich, warum nur Dankgebete *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* an Gott gerichtet werden, während doch am nächsten liegen dürfte, daß es von den Bittgebeten gelten würde. Uebrigens weiß Paulus von einer solchen vermittelnden Thätigkeit Christi, die, wenn sie vorhanden wäre, doch nicht nur bei einzelnen Gebeten zur Geltung kommen könnte, nichts, sondern im Geist der Sohnschaft wendet sich der Christ direct an den, welchen er mit Abba, Vater, anredet[3]). Es bleibt nur übrig, Christum als denjenigen zu denken, dessen Thun die vermittelnde Ursache der Dankgebete bildet. Aber auch so hat man verschieden erklärt. Mehrere[4]) denken an das versöhnende Thun Christi oder überhaupt an sein Thun, durch welches der Betende in den Stand dankbarer Gesinnung Gott gegenüber versetzt ist. Dieser Erklärung würden sich die Worte wohl fügen, wenn sie nur beim Lobgebet stünden, in dem der Christ seine dankbare Gesinnung für das zum Ausdruck bringt, was Gott ihm ist, nicht aber paßt sie zu einem Dankgebet, welches wie Röm. 1, 8 durch eine Einzelthat Gottes veranlaßt ist. Paulus hat hier keinen Anlaß

1) So auch Glöckler.

2) Origines, Theophylact, van Hengel, Hofmann, Boehmer, Theile, Klee und Godet.

3) Röm. 8, 15; Gal. 4, 6.

4) Oecumenius, Fritzsche, Krehl, Olshausen und Baumgarten.

zu sagen, wodurch es zu seiner Stellung zu Gott gekommen, sondern er drückt sein Verhalten zu Gott im Hinblick auf eine Einzelbethätigung desselben aus. Dem entsprechend nimmt schon Theodor von Mopsuestia[1]) mit Recht an, daß Christus als derjenige gedacht wird, welcher das bewirkt hat, wofür der Dank ergeht. Der Dank findet also insofern *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* statt, als dieses von seiner Ursache gilt. Es ist dieselbe Vorstellung, welche 1 Kor. 15, 57 so zum Ausdruck kommt, daß der Dank an den Gott gerichtet wird, welcher uns durch unsern Herrn Jesum Christum den Sieg giebt. Weil der Christ sich dessen bewußt ist, daß das Thun Gottes, welches er erfahren, durch Christum zur Ausführung gekommen ist, deshalb dankt er Gott für dieses Thun, indem er zum Ausdruck bringt, daß er Christum als den Vermittler desselben weiß. Da nun aber das mittlerische Thun Christi aus seiner eigenen Gnade hervorgeht, so involvirt das zunächst an Gott gerichtete Dankgebet doch zugleich auch die Bezeugung dankbarer Gesinnung Christo gegenüber. Der Inhalt der Dankgebete in den genannten Stellen ist auch diesmal das Thun Gottes zum Heil der Menschheit.

Sinnverwandt, aber nicht identisch mit der Vorstellung in den angeführten Stellen ist diejenige, welche durch die Worte *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Eph. 3, 21[2]) oder *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Eph. 5, 20 ausgedrückt ist. Diese Formel nämlich kann hier wie überall nur besagen, daß die Handlung „ebenso Grund und Quell wie fort und fort Halt und Kraft in Christo hat"[3]). Während durch *διά* ausgedrückt wurde, daß der Dank seine Ursache in einer Einzelbethätigung Christi hat, so ist hier die Meinung, daß sein Zustandekommen und sein Bestand durch die Person Christi oder dadurch, daß er der Herr ist, veranlaßt und bestimmt wird. Dem entspricht, daß der Apostel diese Formel nicht dort verwendet, wo er Einzelbethätigungen Christi im Auge hat, sondern dort, wo er an die Nothwendig-

---

[1]) Vgl. auch Erasmus, Rückert, Reiche, Philippi, de Wette, Tholuck.

[2]) Daß hier *καί* zu lesen, ist nicht nur durch die bessere handschriftliche Bezeugung gewiß (A, B, ℵ, C), sondern auch durch die Schwierigkeit, welche sich so für die Erklärung der Worte ergiebt, während *ἐν Χριστῷ* auf *ἐν ἐκκλησίᾳ* zu beziehen nahe lag, wie schon die Auslegung Vieler zeigt. Ist nun *καί* zu lesen, so kann die Meinung nur sein, daß der Lobpreis im Bereich der Kirche ergehen soll und daß er ferner *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in Ewigkeit stattfinden soll.

[3]) Vgl. Cremer S. 522.

keit des Dank- oder Lobgebetes überhaupt denkt. Dieses Gebet ist dadurch veranlaßt und bestimmt, daß Jesus der Herr ist oder daß seine selbständige und erlösende Thätigkeit Gottes Heilswirksamkeit zur Ausführung bringt. Das Gebet *ἐν Χριστῷ* involvirt also aus demselben Grunde die Bezeugung dankbarer Gesinnung Christo gegenüber, aus welchem das in den Gebeten, die an den Vater Jesu Christi gerichtet sind oder die durch den Herrn geschehen, der Fall war.

Wie viel es mit dieser Bezeugung dankbarer Gesinnung Christo gegenüber auf sich hat, zeigt Phil. 2, 9. In der Erklärung dieser Stelle besteht große Meinungsverschiedenheit. van Hengel und Hofmann behaupten, es müsse hier als das Object der Anbetung Gott der Vater gedacht sein und die übrigen Ausleger halten es für selbstverständlich, daß das Gebet an Christum gerichtet sei. Die Gründe, die man auf beiden Seiten angeführt, scheinen mir ungenügend. Daraus, daß der Nachdruck auf *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* liegt und nicht auf *κάμψῃ* — wie es sich doch gewiß verhält — folgt freilich, daß Paulus nicht sagen will, daß selbst Anbetung es ist, die dem Herrn gelten soll, aber es folgt daraus ebensowenig, daß er hier die Anbetung Gottes voraussetzte, in welchem Fall ja auch die Angabe, daß jene Kniebeugung zur Ehre Gottes geschieht, ganz müssig wäre. Andererseits aber kann die Anbetung Jesu hier unmöglich daraus gefolgert werden, daß die Worte an Jesaj. 45, 23 anklingen, denn nicht *ἐν ὀνόματί μου* heißt es bei Jesaj., sondern *ἐμοί*; und auch auf Psalm 63, 5 beruft man sich, wie Hofmann gezeigt hat, vergeblich. Daß endlich der Context es mit der Ehre Jesu zu thun hat, wäre nur dann ein Beweis für die directe Anbetung Jesu, wenn die Worte nicht auch bei anderer Erklärung seine höchste Ehre aussagen würden. Eine Entscheidung darüber zu treffen, ob Paulus Gott oder Christus als Object der Anbetung gedacht hat, ist überhaupt unmöglich, da er weder das eine, noch das andere gesagt hat. Er sagt nur, daß in dem Namen Jesu, d. h. in dem Herrnnamen, nach Gottes Absicht jedes Knie sich beugen soll. Bedeuten jene Worte nun hier dasselbe, was sie immer bedeuten, so kann nur gemeint sein, daß die Anbetung aller, an wen sie auch gerichtet sein mag, darin ihren Grund hat, daß Jesus der Herr ist[1]). Verhält es sich so, dann kann er freilich nach dem

[1]) Vgl. Jatho z. St.

bereits öfters Gesagten nicht außerhalb des Objects der Anbetung gedacht sein. Also ohne direct von der Anbetung Jesu zu handeln, spricht ihm die Stelle doch eine Ehre zu, welche die Anbetung seiner nothwendig macht.

Ebenso wie Paulus seine Gebete an den Gott richtet, welcher der Vater Jesu Christi ist, so wendet er sich auch an Christum im Bewußtsein dessen, daß dieser eine Person ist, die nicht von Gott getrennt vorgestellt werden kann. Das geht nicht nur daraus hervor, daß der κύριος überhaupt nur als Throngenosse Gottes gedacht wird, sondern auch aus einzelnen Stellen, wo dem Bewußtsein des Apostels die Unterscheidung der Person Christi und Gottes offenbar ganz fern liegt. Nachdem er 1 Th. 3, 11 seinen Gebetswunsch an Gott und den Herrn gerichtet hat, nennt er im folgenden Verse nicht mehr beide Personen, sondern er begnügt sich damit, nur den κύριος zu nennen, ohne daß der zweite Theil des Gebets an einen anderen gerichtet sein kann, als der erste, d. h. an Christus und zugleich auch an Gott. Obgleich er unter dem κύριος Christus versteht, denkt er ihn dabei doch nicht als vom Vater verschieden. Ebenso bittet er 2 Th. 3, 5, daß der Herr die Herzen der Thessalonicher zur Liebe Gottes und zur Geduld Christi lenken möge! Auch hier ist der κύριος offenbar so gedacht, daß er nicht identisch mit Christus oder Gott ist. Gerade ebenso verhält es sich auch 2 Tim. 1, 18.

Wenn nun feststeht, daß Paulus seine Gebete an Gott und Christum richtet und sich dabei im einzelnen Falle nicht ausschließlich an eine dieser Personen wendet, so muß doch auch andererseits die Thatsache festgehalten werden, daß die Gebete in der Regel zunächst Gott oder Christo gelten. Das Bewußtsein davon, daß die Beziehung zu einer dieser Personen nicht möglich ist, ohne daß sie zugleich eine Beziehung zu der anderen in sich schließt, ist dabei nicht immer gleich deutlich vorhanden. Während die meisten Gebete gar keine Andeutung dessen enthalten, giebt es solche, welche geradezu an beide zugleich gerichtet sind, und zwischen diesen beiden Gruppen stehen die Gebete, welche an eine Person gerichtet sind, jedoch so, daß dabei deutlich wird, daß zugleich die andere mitgedacht ist.

Verhält es sich nun so mit der Anbetung Jesu bei Paulus, dann steht fest, daß der häufig erhobene Vorwurf, als leiste dieselbe einem

Polytheismus Vorschub[1]), thöricht ist, aber zugleich erweist sich auch die Annahme als irrig, daß die Anbetung Jesu eine relative sei, d. h. ihm nur insofern gelte, als er eine Einheit mit Gott bildet. Nicht insofern gilt sie ihm, sondern im Bewußtsein dessen, daß es der Fall ist. Nicht ist es nur Gott, der angebetet wird, indem man sich an Christus wendet, sondern er selbst ist ein göttliches Ich, dem die Verehrung zu theil wird, entweder indem man das Gebet direct an ihn richtet, oder indem man sich an Gott wendet, der sich nur in des Herrn selbständigem Thun bethätigt.

---

1) So schon Celsus, vgl. Orig. contra Cels. VIII, 12.



Seeberg
Die Anbetung
Herrn bei Paulus

